المبین

علامہ سید سلیمان اشرف بہاری

علیہ الرحمہ

المبین

علامہ سید سلیمان اشرف بہاری

H

پہلا باب
عربی زبان کے مخصوص فضائل
طریق وضع لفظ
انسانوں کی زبان کا مسئلہ
دو مسلک
1 - اشعری ۲ - معتزلی
مسلک معتزلہ کی تین شکلیں
میزان الالسنہ میں عربی زبان کا وزن
عربی کے مقابلہ میں دوسری زبانیں
زبان اور مخارج
عربی حروف کے مخارج کی اجمالی تفصیل
سنسکرت کے دعوے پر ایک نظر
صفات حروف
اجتماع اضداد کی کنہ
کم و کیف حروف عربیہ
حکایت صوتی
دوسرا باب
مخارج وصفات و اعراب حروف
ایک عام اور سہل قاعدہ
اعراب و حرکات کا فلسفہ
مخارج و صفات حروف کا دوسرا معنوی فائدہ
مخارج وصفات حروف کا فصاحت الفاظ پر اثر
عربی زبان اور احاطۂ آل صوت
ہیئت صوتی اور معنی و مفہوم کا باہمی تناسب
تیسرا باب
ترکیب حروف
ترکیب حروف کا اثر تقریب معنی پر
ہمزہ و یا، ہمزہ اور زائے معجمہ، ہا وحا، ہا اور دال مہملہ ہا اور ذال معجمہ، ہا اور رائے مہملہ، ہا اور زائے معجمہ، حا اور جیم، حا اور را، حا اور فا، حا اور قاف، خا اور دال
چوتھا باب
ایک سوفسطائیت کا اندفاع
حرف ثالث اور تقویم حقیقت
جنس و فصل کی مثال
حرف اوّل کی دلالت
دو حرفوں کی دلالت

ثلاثی کی دلالت
فصول مختلفہ سے انواع مختلفہ
ثلاثی اور اس کے مشتقات
گزشتہ مباحث کا خلاصہ
حرف ثاف کی دلالت
مجموعہ ثاف وحا کی دلالت
ثاف وحا کے ساتھ تیسرا حرف
قطف وغیرہ کی دلالت
تیسرا حرف ہرگز زائد نہیں
ایک پر حکمت نکتہ
علل اربعہ سے مثال
حروف اصلیہ علل مادی سے
مشابہ ہیں
جرجی زیدان کی مغالطہ آمیز تقریر
مغالطہ پر پہلا اعتراض
دوسرا اعتراض
تیسرا اعتراض
اصلاح مغالطہ اور جواب تحقیقی
لفظ **قطف** ثنائی نہیں، بلکہ ثلاثی ہے
سعی لاحاصل پر زیدان کا اضطراب
صحیح تحقیق
گیارہ الفاظ کی معنی سے مناسبت
فن تجوید کی ضرورت کی تعلیل
لفظ قطف کی دلالت

پانچواں باب

فلسفہ ارتقائے لسان
زبان اور اصول ارتقا
دلائل ثلاثہ کا ماحصل
دور طبعی کا آغاز
ضرورت اجتماع
اجتماع اور ضرورت مفاہمت
حیوان کا جمود اور انسان کا ارتقا
دور تقلیدی
اقسام اشارہ
گونگے کی مثال
اشارہ کی کوتاہی
مفاہمت صوتی
دور نطقی
مستشرقین کی تحقیق پر ایک نظر
حواس ظاہری و باطنی
حس مشترک، خیال، وہمیہ، حافظہ،
متصرفہ، متخیلہ، مفکرہ
انسان کی سماعت بے شعوری
حواس کا دور عمل
احساس امر اکتسابی نہیں
تمیز اور عقل

نفس ناطقہ اور اس کے وظائف
ایک سوال
نوعِ عالی اور نوعِ سافل میں اشتراک و امتیاز
اصل حکایت صوتی کا بے اصل ہونا
اصل حکایت صوتی پر حکیمانہ نظر
مشاعر خمسہ میں سے اولیت کا مرتبہ
لامسہ کی اہمیت پر شیخ بو علی سینا کی سند
سماعت کی حقیقت
زبان احساسات اور ادراکات کی ترجمان ہے
سامعہ مترجم اور مترجم کیلئے میزان ہے
موضوع و مہمل کی بحث
چھٹا باب
فلسفہ اشتقاق
اشتقاق صغیر و کبیر
صغیر و کبیر کا فرق
مادہ "ق م ر" سے اشتقاق کبیر
ایک شبہ کا جواب
عدم اشتقاق کبیر کے مواقع
پہلا موقع، دوسرا موقع، تیسرا موقع، چوتھا موقع، پانچوں موقع
اشکال ستہ
پہلی مثال، دوسری مثال، تیسری مثال، چوتھی مثال، پانچویں مثال، چھٹی مثال، ساتویں مثال، آٹھویں مثال، نویں مثال، دسویں مثال، گیارہویں مثال، بارہویں مثال، تیرہویں مثال، چودہویں مثال، پندرہویں مثال، سولھویں مثال، سترھویں مثال، اٹھارھویں مثال، انیسویں مثال، بیسویں مثال، اکیسویں مثال، بائیسویں مثال، تئیسویں مثال، چوبیسویں مثال، پچیسویں مثال، چھبیسویں مثال، ستائیسویں مثال، اٹھائیسویں مثال، انتیسویں مثال، تیسویں مثال، اکتیسویں مثال، بتیسویں مثال
ترک استعمال کے وجوہ
اشتقاق کبیر کا روشناس کرنے والا
پروفیسر وٹنی کا تجاہل عارفانہ
بعض قبائل کا مخصوص تلفظ
زبان شناسی سے اشتقاق کبیر کا اجرا

عربی زبان نہ عجمی سے مشتق ہے، نہ عجمی کا مصدر
عجمی و عربی میں تمیز کرنے کے اصول
چند الفاظ کی تحقیق سے تمثیلی توضیح
الیستوی الاعمیٰ و البصیر
انا له لحافظون
مستشرقین کا اصل مطمح نظر
حدیث زندہ گویم مردہ در گور
ساتواں باب
عربی زبان کا حیرت انگیز کمال گویائی
عربی کے حقائق نما الفاظ
لفظ علم کا فلسفہ
لفظ درس کا فلسفہ
لفظ سبق کا فلسفہ
عربی زبان کے واضع اول کی ہمہ دانی
زفرق تا بقدم الخ
کمال وضع الفاظ کا دوسرا پہلو
بے مثل مطالعہ صحیفہ کائنات
خاتمۃ الباب
خلاصہ
اعتذار
امتنان

A

الحمد للّٰہ القدوس السلام علی تین الاسلام و السلام علی النبیّ الہادی للاسلام و علی آلہ و صحبہ فی دار السلام، ہم الذین بمساعیہم صار دار الکفر دار السلام ——— اما بعد

"دار الاسلام" کی افتتاحی پیش کش "المبین" حاضر خدمت ہے۔ خداوند ذوالجلال کا کروڑہا شکر ہے کہ اُس کے فضل بے پایاں سے "دار الاسلام" کے سلسلۂ اشاعت کا پہلا مرحلہ اپنے اختتام کو پہنچا۔ یقیناً اُس کی فتح و نصرت کے بغیر کوئی کام بھی پورا ہونے والا نہیں۔

"دار الاسلام" کا قیام عالم اسلام کے لیے مبارک اور دُنیائے اشاعت میں ایک گراں قدر باب کا اضافہ ہے۔ "دار الاسلام" کا نصب العین صحیح اسلامی تعلیمات کی ترویج، بلند پایہ علمی تحقیقات کی اشاعت اور گم گشتہ تراث علمیہ کا احیا ہے۔ احیائے تراث علمی و اسلامی کے سلسلہ میں ایسی کتابیں شائع کی جائیں گی، جو نایاب یا کم یاب ہیں اور اپنے موضوعی، فنی اور تاریخی ہر اعتبار سے نام وار اور مقام عروج پر فائز ہیں۔ "المبین" اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ جدید تحقیقات علمیہ کی نشر و اشاعت کے سلسلہ میں دورِ حاضر کے بہترین محققین کی قابل قدر کاوشوں کو سامنے لایا جائے گا۔ اسلام کے حوالے سے زیادہ تر عقائد کی کتب چھاپی جائیں گی۔ اللہ کے فضل سے کام جو بھی ہوگا، روایتی طرز سے ہٹ کر ہوگا اور اپنی مثال آپ ہوگا۔ اب تک ہمارے شعبۂ تصنیف و تالیف میں بہت سے موضوعات اور کتب پر کام جاری ہے۔ اس کے لیے ہم نے مستند علما اور محنتی قلم کاروں کی خدمات حاصل کی ہیں، جو نہایت عرق ریزی کے ساتھ مصروف کار ہیں۔ ان شاء اللہ ادارہ بہت جلد اُن کی نگارشات کو انتہائی عمدگی کے ساتھ اشاعت کے عمل میں لائے گا۔ اہل علم و قلم سے استدعا ہے کہ ان عظیم الشان مقاصد میں اپنی استعداد کے مطابق ادارہ کی معاونت فرمائیں اور اپنے مفید مشوروں سے بھی نوازیں، تا کہ علوم و معارف کی اشاعت کا جو خواب ہم نے دیکھا ہے، اُس کی تعبیر بکمالہ پوری ہو سکے۔ **و باللّٰہ التوفیق**

علامہ سیّد محمد سلیمان اشرف بہاری m

——سیّد نور محمد قادری m——

(۱)

مولانا سیّد محمد سلیمان اشرف سابق صدر شعبۂ علوم اسلامیہ مسلم یونی ورسٹی علی گڑھ اپنے دور کے ممتاز ترین فضلا میں سے تھے۔ آپ ۱۸۷۸ء کے لگ بھگ صوبہ "بہار" کے ایک مردم خیز دیہات "میر داد" میں ایک ممتاز سیّد گھرانے میں پیدا ہوئے۔ باپ کا اسم گرامی حکیم سیّد محمد عبداللہ تھا، جو طریقت و شریعت کے جامع اور درویش منش بزرگ تھے۔

(۲)

ابھی مولانا چھوٹے ہی تھے کہ انھیں مشہور فاضل مولانا محمد احسن استھانوی کے درس میں داخل کر دیا گیا۔ چند ابتدائی کتابیں آپ نے یہاں پڑھیں۔ اس کے بعد مزید تعلیم کے لیے مدرسہ "ندوۃ العلماء" میں داخل ہوئے،(۱) لیکن یہاں کی فضا آپ کو راس نہ آئی اور جلد ہی آپ بحر العلوم حضرت مولانا محمد ہدایت اللہ خاں رام پوری ثم جون پوری (متوفی ۱۹۰۸ء) کی خدمت قدس میں پہنچ گئے۔(۲) یہاں آپ نے علوم اسلامیہ اور منطق و فلسفہ کی آخری کتابیں ختم کیں اور اُستاد کی وفات تک اُن ہی کے پاس "جون پور" میں مقیم رہے۔ اپنے اُستاد سے مولانا کو جو عقیدت و محبت تھی، اُس کا ذکر سیّد سلیمان ندوی (متوفی ۱۹۵۳ء) بیان کرتے ہیں:

> "مولانا سیّد سلیمان اشرف صاحب مرحوم کو حقیقت یہ ہے کہ اپنے استاد کے ساتھ عقیدت ہی نہیں، بلکہ عشق تھا۔ ان کے حالات وہ جب کبھی سناتے، تو ان کے طرزِ بیان اور گفتار کی ہر ادا سے اُن کی والہانہ عقیدت تراوش کرتی تھی"۔(۳)

۱- سلیمان ندوی، سیّد: معارف، اعظم گڑھ، جون ۱۹۳۹ء شذرات، صفحہ ۴۰۲

۲- محمود احمد قادری، مولانا: تذکرہ علمائے اہل سنت، کان پور، ۱۳۹۱ھ، صفحہ ۱۰۰

۳- سلیمان ندوی، سیّد: معارف، اعظم گڑھ، جون ۱۹۳۹ء شذرات، صفحہ ۴۰۲

(۳)

اپنے مرحوم استاد کے علاوہ مولانا جس دوسری عظیم شخصیت سے متاثر تھے، وہ اعلیٰ حضرت مولانا شاہ احمد رضا خاں بریلوی کی ذاتِ مبارک تھی۔ مولانا بریلوی کی ہمہ گیر شخصیت کا جو گہرا اثر مولانا سلیمان اشرف پر پڑا، اس کا ذکر ڈاکٹر سید عابد احمد علی سابق ڈائریکٹر بیت القرآن لاہور اپنے ایک مضمون میں یوں کرتے ہیں:

> ''استاذِ محترم مولانا سید سلیمان اشرف پر حضرت مولانا بریلوی کا اتنا اثر تھا کہ میں نے مولانا احمد رضا خاں قدس سرہٗ عظیم شخصیت کا اندازہ دراصل استاذِ محترم کی شخصیت ہی سے لگایا۔ مجھے مولانا سلیمان اشرف سے شرفِ تلمذ کے علاوہ اُن کا انتہائی قرب بھی حاصل رہا اور میں دیکھتا کہ وہ اکثر حضرت مولانا بریلوی کا ذکرِ خیر چھیڑ دیتے اور یوں محسوس ہوتا کہ اکثر اُن ہی کے تصور میں مگن رہتے، حتیٰ کہ استاذِ محترم کی طبیعت اُن ہی کے رنگ میں رنگی گئی تھی اور اپنے معتقدات اور ایمانیات میں منطقی استدلال اور علوم عقلیہ میں خوش کلامی اور قوتِ بیان میں حضرت مولانا کے انداز اور کیفیات کو اپنا چکے تھے۔ غیر اسلامی شعائر کی مذمت میں تشدد، کانگرس اور ہندوؤں کی ہمنوائی کرنے والے لیڈروں اور عالموں کے متعلق سخت گیر رویہ، مشرکین کو نجس سمجھنا اور ان کے معاملہ میں کسی قسم کی مداہنت روا نہ رکھنا؛ یہ سب صفات دونوں بزرگوں میں مشترک تھیں۔ اس طرح عشقِ رسول کے معاملہ میں طبیعت کا ایک والہانہ انداز بھی سید صاحب میں حضرت فاضل بریلوی ہی کی طرف سے آیا تھا۔ لباس اور وضع قطع میں بھی اُستاذِ محترم حضرت مولانا (بریلوی) کا تتبع فرماتے تھے، حتیٰ کہ مجھے یاد ہے کہ آپ عمامہ بھی اُسی انداز کا رکھتے، جیسا کہ حضرت مولانا مرحوم استعمال فرماتے تھے''۔(٤)

(٤)

مولانا ہدایت اللہ خاں جون پوری کی وفات (ستمبر ۱۹۰۸ء) کا مولانا پر بہت گہرا اثر ہوا۔ کھوئے کھوئے سے رہنے لگے۔ اسی دوران ایم۔اے۔او کالج علی گڑھ میں دینیات کے

٤- عابد احمد علی، سید، ڈاکٹر: مقالاتِ یومِ رضا، لاہور، ۱۹۷۱ء، صفحہ ۱۰-۹

ایک لیکچرار کی ضرورت پیش آئی اور مولانا بحیثیت لیکچرار شعبۂ دینیات چن لیے گئے۔ مولانا کی تقرری کا واقعہ حافظ غلام غوث مدظلہ نبیرہ مولانا ہدایت اللہ خاں جون پوری اپنے ایک مضمون میں اس طرح بیان کرتے ہیں:

> ”ایم-اے-او کالج علی گڑھ میں دینیات کے لیکچرار کی ضرورت تھی۔ مولانا کو اطلاع دی گئی اور انٹرویو میں معجزہ پر مقالہ لکھنے کی فرمائش کی گئی اور ساتھ ہی کہا گیا کہ کتابوں کی ضرورت ہو، تو حبیب گنج تشریف لے جائیں۔ مولانا نے فرمایا: حمد اللہ مجھے کتابوں کی ضرورت نہیں ہے۔ صرف کاغذ اور قلم دوات مہیا کر دیا جائے۔ چناں چہ نماز عشا کے بعد سے صبح کی نماز تک ایک ہی مجلس میں بائیس فل اسکیپ صفحات پر **مدلل** مضمون قلم بند کر دیا، جسے بہت پسند کیا گیا۔ پھر نماز جمعہ کے بعد توحید پر خطاب کرنے کے لیے کہا گیا، تو آپ نے تین گھنٹے تک اس موضوع پر تقریر فرمائی، جسے سن کر پرستاران وحدت جھوم گئے۔ اس تقریر میں دینیات کمیٹی کے تمام اراکین نواب وقار الملک مشتاق حسین اور مولانا حبیب الرحمن شروانی موجود تھے۔ اسی دن پچاس روپیہ مشاہرہ پر آپ کا تقرر کر دیا گیا“۔ (۵)

(۵)

علی گڑھ پہنچ کر مولانا سید سلیمان اشرف نے یہ اہتمام کیا کہ ہر روز بعد نماز عصر قرآن پاک کا درس دینا شروع کیا، جو بعد میں آپ کا مستقل معمول بن گیا اور اس درس سے فیض اٹھانے والوں میں کئی ہستیاں علم و فضل کا آفتاب بن کر چمکیں، مثلاً:

۱- مولانا ڈاکٹر فضل الرحمن انصاری (متوفی ۲۵ اپریل ۱۹۷٤ء)
۲- پروفیسر رشید احمد صدیقی (متوفی ۱۹۷۷ء)
۳- قاری محمد انوار صمدانی (متوفی ۱۹٦۹ء) مدفون گجرات
٤- ڈاکٹر سید عابد احمد علی (متوفی ۳ جون ۱۹۷٤ء)
۵- ڈاکٹر برہان احمد فاروقی مدظلہ*

۵- غلام غوث، حافظ: ”مولانا محمد سلیمان اشرف اور مولانا حبیب الرحمن شروانی کے تعلقات“، سہ ماہی العلم، کراچی، اپریل تا جون ۱۹۷٤ء، صفحہ ۸۲

* متوفی جمعہ ۱۵ صفر ۱٤۱٦ھ/ ۱٤ جولائی ۱۹۹۵ء، مدفون قبرستان میانی صاحب، لاہور

ایک ملاقات میں فاروقی صاحب نے راقم الحروف سے بیان کیا کہ درسِ قرآن کے دوران مولانا جو نادر نکتے اور اشارات بیان فرماتے تھے، قاری محمد انوار صمدانی انھیں قلم بند کر لیتے تھے۔ خدا کرے یہ علمی سرمایہ اب بھی قاری صاحب کے ورثا کے پاس محفوظ ہو!

مولانا سید سلیمان اشرف کے درسِ قرآن کا ذکر مولانا حبیب الرحمٰن خاں شروانی نے بھی ایک مضمون میں کیا ہے۔ ملاحظہ ہو:

> "نواب وقار الملک کے زمانہ میں علی گڑھ کالج میں پروفیسر دینیات کا عہدہ قائم ہوا، تو سید سلیمان اشرف کا تقرر بطور پروفیسر دینیات عمل میں آیا۔ درسِ قرآن و تفسیر کی جماعت قائم ہوئی۔ اس کا ایک دور ختم ہو گیا تھا۔ اُس وقت بھی علمائے کرام مدعو ہوئے تھے۔ مولانا احمد رضا خاں صاحب بریلوی، مولانا ولایت حسین صاحب الٰہ آبادی اور مولانا عبد الحق صاحب حقانی اور اور بزرگوں سے درخواست قدم کی گئی تھی، چناں چہ مولانا عبد الحق صاحب حقانی تشریف لائے۔ چند گھنٹے امتحان لیا۔ جو تحریر بعد امتحان میرے نام بھیجی تھی، اُس سے واضح ہوتا تھا کہ نتیجہ امتحان سے ممدوح کو حیرت انگیز اطمینان تھا"۔ (٦)

(٦)

مولانا نے علی گڑھ میں ایک علمی مجلس قائم کی ہوئی تھی، جس میں اُن کے صرف مخصوص احباب ہی شریک ہو سکتے تھے۔ اس مجلس کے انھوں نے چند اصول بنائے ہوئے تھے، جن پر سختی سے عمل کرایا جاتا۔ مولانا مقتدیٰ خاں شروانی اُن اصولوں کو اس طرح بیان کرتے ہیں:

"١- کسی کی بدگوئی نہ ہوتی تھی۔
٢- کوئی خود غرضی کا معاملہ نہ ہوتا تھا۔
٣- ہر قسم کے مضامین پر ایسے انداز میں بات ہوتی تھی کہ دماغ پر مطلق بار نہ ہو۔
٤- قابلِ ہم دردی لوگوں کی مدد پر غور ہوتا تھا۔
٥- دوسروں کی اخلاقی اقدار کو سراہا جاتا، وغیرہ وغیرہ"۔ (٧)

٦- حبیب الرحمٰن خاں شروانی، مولانا: مقالاتِ شروانی، علی گڑھ ١٩٤٦ء "کالج میں تکبیر و تہلیل"، صفحہ ١٨٠

٧- محمد مقتدیٰ خاں شروانی، قومی زبان، "بابائے اردو نمبر"، کراچی، اگست ١٩٦٣ء، صفحہ ١١

مولانا خطابات عطا کرنے میں بھی مجتہدانہ حیثیت کے حامل تھے۔ مولوی عبدالحق صاحب (بابائے اردو) کو انہوں نے آزادیٔ رائے اور اخلاقی جرأت کی بنا پر ''کالا کافر'' کا لقب عطا کیا۔ اس کا پس منظر یہ ہے کہ امیر عبدالرحمن خاں والیٔ کابل کے زمانہ میں ایک شخص نے بغاوت کر دی اور امیر نے اسے ''کالا کافر'' قرار دے کر اس پر جہاد کیا۔ مولوی عبدالحق صاحب کا یہ لقب اس قدر مشہور ہوا کہ جب وہ علی گڑھ جاتے۔ تو ان کے ورود کا نوٹس ان الفاظ میں گھومتا ''کالا کافر آ گیا ہے''۔ (۸)

مولانا نے صرف مولوی عبدالحق صاحب ہی کو نہیں، بلکہ علی گڑھ کی ایک اور عظیم اور محسن شخصیت صاحبزادہ آفتاب احمد خاں کو ان کی بے پناہ صلاحیتوں اور سخت گیری کی بنا پر ''چنگیز خاں'' کا لقب دے رکھا تھا، جس کا علم صرف چند لوگوں ہی کو تھا۔ (۹)

مولانا حبیب الرحمن خاں شروانی کا تو مولانا سلیمان اشرف کی وفات تک یہ مستقل معمول رہا کہ وہ ہر روز پچھلے پہر مولانا کی قیام گاہ ''ہمدم منزل'' پر پہنچ جاتے۔ علمی و دینی مسائل پر گفتگو فرماتے اور بعد ادائے نماز مغرب اپنے گھر تشریف لے جاتے۔ مولانا سید بدرالدین علوی سابق پروفیسر مسلم یونیورسٹی علی گڑھ جو مولانا سلیمان اشرف صاحب کی درگاہ کے مستقل حاضر باشوں میں سے تھے، بیان فرماتے ہیں

> ''نواب صدر یار جنگ مرحوم کی عادت تھی کہ جب وہ بھی علی گڑھ میں قیام رہتا، روزانہ مغرب کے قریب مولوی سلیمان اشرف صاحب کے یہاں تشریف لاتے۔ علمی و دینی مسائل، بزرگوں کے تذکرے، اور تاریخی واقعات موضوع سخن رہتے۔ مولوی سلیمان اشرف صاحب نے نشست کی یہ ترتیب قائم کی تھی کہ ایک جانب تو وہ، بیچ میں نواب صاحب اور دوسرے پہلو پر میں (سید بدرالدین علوی)''۔ (۱۰)

سید سلیمان ندوی صاحب اس بارے میں رقم طراز ہیں:

> ''مرحوم (شروانی صاحب) کی پابندیٔ وضع کی ایک خاص یادگار علی گڑھ میں مولانا

۸- محمد مقتدیٰ خاں شروانی، قومی زبان، ''بابائے اردو نمبر''، کراچی، اگست ۱۹۶۲ء صفحہ ۱۱

۹- مکتوب ڈاکٹر عبدالستار صدیقی بنام مولانا امتیاز علی عرشی، نقوش، خطوط نمبر، شمارہ ۱۰۹، ۱۰۹، صفحہ ۳۲

۱۰- بدرالدین علوی، سید، معارف، اعظم گڑھ، دسمبر ۱۹۵۰ء مشمولہ [illegible] صفحہ ۴۲۵

> سلیمان اشرف صاحب کی قیام گاہ میں آخر وقت کی حاضری تھی، جو بعد مغرب تک جاری رہتی۔ جب وہ علی گڑھ آتے تھے۔ یہ حاضری بلا ناغہ، ہر موسم میں اور ہمیشہ رہی۔"(۱۱)

ایک دفعہ مولانا شروانی کو ایک بزرگ نواب مزمل خاں صاحب نے روزانہ حاضری پر ٹوکا اور نرم ہو کر فرمایا کہ یہ کیا واہیات ہے کہ روزانہ جہاں شام ہوئی، مولوی سلیمان اشرف کے یہاں۔ اس کا جواب یہی تھا کہ خبط ہے۔(۱۲)

(۷)

اب ایک دلچسپ واقعہ ملاحظہ ہو جس سے مولانا حبیب الرحمن خاں شروانی اور مولانا سید سلیمان اشرف کے علمی رتبت کا پتہ چلتا ہے۔ وہ یوں کہ شروانی صاحب تو جب علی گڑھ ہوتے تو وہ روزمرہ بلاناغہ مولانا سلیمان اشرف کی قیام گاہ پر حاضر ہوتے۔ اسی طرح جب شروانی صاحب حیدرآباد دکن میں قیام پذیر ہوتے تو ایک اور فاضل نواب فخر یار جنگ سابق وزیر ریاست حیدرآباد دکن آپ کی قیام گاہ پر بلاناغہ تشریف لاتے تھے۔ نواب صاحب کے بڑے لڑکے نواب مشتاق احمد خاں لکھتے ہیں:

> "مولانا حبیب الرحمان خاں صاحب شروانی جو ایک جید عالم تھے، حیدرآباد میں بحیثیت صدر الصدور امور مذہبی تشریف لائے۔ ہمارے ہمسایہ میں ان کی رہائش گاہ تھی۔ خیالات و رجحانات کی یکسانیت نے مولانا کو ابا جان کے بہت قریب کر دیا۔ فرصت کے اوقات میں ابا جان مولانا کی خدمت میں چلے جایا کرتے تھے اور مذہبی اور علمی مسائل پر تبادلہ خیال ہوتا تھا۔ اگر کوئی دوسری مصروفیت مانع نہ ہو، تو نماز مغرب بھی مولانا کے ساتھ ہی پڑھتے تھے۔ تراویح کی نماز کا کئی برس تک ابا جان نے مولانا کی رہائش گاہ پر ہی انتظام کیا۔ تراویح پڑھانے کے لیے مولانا عبد الرحمن جالندھری پنجاب سے آیا کرتے تھے۔ حیدرآباد سے مولانا (شروانی) کے تشریف لے جانے کے بعد بھی یہ تعلقات قائم رہے۔ جب کبھی ابا جان علی گڑھ

۱۱- سلیمان ندوی، سید، معارف، اعظم گڑھ، دسمبر ۱۹۵۰ء، شذرات، صفحہ ٤٠٤

۱۲- بدر الدین علوی، سید، معارف، اعظم گڑھ، دسمبر ۱۹۵۰ء، صدر الصدور، صفحہ ٤٢٩

> کورٹ کی میٹنگ میں شرکت کے لیے وہاں گئے، مولانا ہی کے مہمان ہوتے تھے"۔ (۱۲)

اللہ اللہ! یہ تھا مولانا کا علمی وقار کہ نواب فخر یار جنگ تو شروانی صاحب کے ہاں حاضری دینے کو اور شروانی صاحب مولانا کے ہاں حاضر ہونے کو باعث فخر و سعادت سمجھیں۔

(۸)

مولانا سید سلیمان اشرف بڑی جامع اور متنوع شخصیت کے مالک تھے۔ طبیعت میں خودداری اور عزت نفس کوٹ کوٹ کر بھری ہوئی تھی۔ گفتار میں بڑا رعب و جلال تھا اور بقول رشید احمد صدیقی ایسا معلوم ہوتا، جیسے خالد کی تلوار میدان جنگ میں کوندتی، لرزتی، گرجتی، چمکتی، کاٹتی، مٹتی، تیرتی، ابھرتی آگے بڑھتی چلی جا رہی ہے۔

ناک نقشہ کے لحاظ سے وجیہ اور باوقار شخصیت کے حامل تھے۔ لباس ہمیشہ قیمتی اور اجلا پہنتے۔ ان کی ان تمام خصوصیات کا ذکر اُن کے تئیں دیکھنے والوں سے سنیے تاکہ آپ کی دلکش اور بارعب شخصیت کی تصویر آنکھوں کے سامنے آجائے۔ سید سلیمان ندوی لکھتے ہیں:

> "مرحوم خوش اندام، خوش لباس، خوش طبع، نظافت پسند، سادہ مزاج اور بے تکلف تھے۔ ان کی سب سے بڑی خوبی ان کی خودداری اور اپنی عزت نفس کا احساس تھا۔ اُن کی ساری عمر علی گڑھ میں گزری، جہاں اُمرا اور ارباب جاہ کا تانتا لگا رہتا تھا، مگر انھوں نے کبھی کسی کی خوشامد نہیں کی اور نہ اُن میں سے کسی سے دب کر یا جھک کر ملے؛ جس سے ملے، برابری سے ملے اور اپنے عالمانہ وقار کو پوری طرح محفوظ رکھ کر۔ علی گڑھ کے سیاسی انقلابات کی آندھیاں بھی اُن کو اپنی جگہ سے ہلا نہ سکیں۔ علی گڑھ کے عشرت خانہ میں اُن کی قیام گاہ ایک درویش کی خانقاہ تھی۔ یہاں جو آتا، جھک کر آتا۔ اگر مجلس سازگار ہوئی تو دعائیں لے کر گیا، ورنہ اُلٹے پاؤں ایسا واپس آیا کہ پھر ادھر کا رُخ نہ کیا۔ ... اُن کی تقریر و وعظ میں بڑی دلچسپی اور گرویدگی تھی"۔ (۱٤)

---

۱۲ - مشتاق احمد خاں، نواب حیات فخر، لاہور، صفحہ ۲۱٦-۷

۱٤ - سید سلیمان ندوی، معارف، اعظم گڑھ، جون ۱۹۲۹ء، شذرات، صفحہ ٤۰۲

خواجہ حسن نظامی مولانا کا قلمی خاکہ یوں کھینچتے ہیں

"گورا رنگ، مضبوط جسم، گنجان داڑھی، تیز و چنچل آنکھیں، عمر پچاس کے قریب، بہار میں مکان ہے۔ علی گڑھ میں دینیات کے پروفیسر ہیں۔ صوفیانہ مشرب رکھتے ہیں۔ کئی کتابوں کے مصنف ہیں۔ تقریر ایسی تیز اور مسلسل کرتے ہیں جیسے ای آئی آر کی ڈاک گاڑی۔ ان کی تقریر میں صرف درود پڑھنے کے لیے تھوڑی تھوڑی دیر میں وقفہ ہوتا ہے، ورنہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہمالہ کی چوٹی سے گنگا کی دھار نکلی ہے، جو موج اور رنگ نہیں رکھتے اور ٹھہرنے کا نام نہیں لیتی۔ یوں کہیے ایسی روانی آج کل ہندوستان کے کسی عالم میں نہیں ہے۔ تقریر میں محض لفاظی نہیں ہوتی بلکہ ہر فقرے میں دلیل اور علمیت کا انداز ہوتا ہے۔" (۱۵)

پروفیسر رشید احمد صدیقی آپ کا سراپا یوں بیان کرتے ہیں

"قد میانہ، رنگ صاف، جلد روشن، دہانہ چھوٹا، نقشہ نرم و نازک، آنکھیں چھوٹی جن میں جذبات کا اتار چڑھاؤ جھلکتا رہتا، نظر تیز اور پر معنی، مزاج میں بانکپن، ادائیں ایسی جن میں قلم، شمشیر، رباب سب ہی زیب دیں، آواز میں کڑک اور لچک دونوں ہی۔ خطابت پر آتے، تو معلوم ہوتا صفیں الٹ دیں گے۔ نماز پڑھاتے، تو معلوم ہوتا کہ خدا کا کلام دوسروں تک پہنچانے میں پیام اور اپنے مالک دونوں کی عظمت کا احساس ہے۔ جمعہ کی ایک نماز یاد ہے، جاڑے کے دن تھے، یخ بھری ہوائیں، ایسا معلوم ہوتا تھا گویا رگ و ریشہ میں سوئیاں بن بن کر اتر جاتی ہیں۔ ناظم صاحب دینیات غالباً موجود نہ تھے۔ مرحوم امامت کے لیے آگے بڑھے۔ تکبیر بھی ختم نہیں ہوئی تھی کہ مولانا نے کہا: اللہ اکبر۔ ایسا معلوم ہوا، جیسے کسی صدائے فضائی نے ہر صدا کی لرزش چھین لی۔ اس کے بعد جو قرأت شروع کی ہے، تو یہ معلوم ہوتا، جیسے خالد کی تلوار میدان جہاد میں کوندتی، لرزتی، گرجتی، چمکتی، کاٹتی، سنتی، تیرتی، ابھرتی آگے بڑھتی چلی جا رہی ہے۔ کوئی لمبی سورت تھی، جب تک ختم نہیں ہوئی، یہ معلوم ہوتا تھا، جیسے جسم و جان میں بجلیاں بھر گئی ہیں اور خود سپردگی میں

۱۵- خواجہ حسن نظامی، درویش جنتری ۱۹۲۲ء بحوالہ ماہنامہ کتابی دنیا، دہلی، فروری ۱۹۶۷ء

ہمیں نہیں، در و دیوار بھی جھوم رہے ہیں"۔ (۱۶)

(۹)

۱۹۲۰ء میں مسٹر گاندھی کی بل جنت سے عدم تعاون کا وہ عظیم طوفان اٹھا جس کے بعض خود ساختہ رہنماؤں نے برصغیر میں سب سے بڑے مسلم تعلیمی ادارہ ایم۔اے۔او کالج علی گڑھ کو بیخ و بُن سے اکھاڑنے کی امکانی سعی کی۔ لیکن حمایت باری تعالیٰ کو سرسید احمد خان کے اس لگائے ہوئے پودے کی حفاظت منظور تھی اور یہ تعلیمی ادارہ نواب سر ضیاءالدین مرحوم، مولانا حبیب الرحمن خان شروانی اور مولانا سید سلیمان اشرف کی مساعی جمیلہ سے مکمل شکست و ریخت سے تو بچ گیا، لیکن اپنے دوستوں مثلاً مولانا محمد علی جوہر، ابوالکلام آزاد اور مولوی محمود حسن دیوبندی کے ہاتھوں اسے گہرے زخم لگے، جو بڑی مدت کے بعد جا کر مندمل ہوئے۔

اس دور میں عدم تعاون کے رہنماؤں پر گاندھیت اس قدر غالب تھی کہ وہ عام تعلیمات کو بھی بھول گئے اور ان سے ایسے افعال و اقوال سرزد ہوئے کہ نصف صدی گزرنے کے بعد بھی جب ہم اُن رہنماؤں کے قلم سے نکلے ہوئے الفاظ کو پڑھتے ہیں، تو ہمارے رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں اور ہم سوچنے لگتے ہیں کہ کیا یہ الفاظ کسی مسلمان کے قلم سے نکلے ہیں۔

مولانا سید سلیمان اشرف نے اس موقع پر عملی، قلمی اور فکری محاذ سے جہاد کا حق ادا کر دیا اور مسلمان قوم اور اسلامی درس گاہوں کو بچانے کے لیے اپنے آپ کو وقف کر دیا۔ ہر روز شام کی نماز کے بعد مولانا محمد علی سے اس مسئلہ پر الجھ پڑتے اور گرما گرم بحث کرتے۔ (۱۷)

اس موقع پر بڑے بڑوں کے قدم ڈگمگائے اور کئی اصحاب جو دل سے تحریک کے رہنماؤں کے طرزِ عمل کو اچھا نہیں سمجھتے تھے، لیکن برسرِ عام کچھ کہنے کی جرأت نہ کرتے تھے۔ پروفیسر رشید احمد صدیقی صاحب نے اپنے قلم سے اُس زمانے کی حالت کا نقشہ اس طرح کھینچا ہے:

> "۱۹۲۱ء کا زمانہ ہے۔ نان کوآپریشن کا سیلاب اپنی پوری طاقت پر ہے۔ گائے کی قربانی اور موالات پر بڑے بڑے جید اور مستند لوگوں نے عجیب عجیب خیالات کا اظہار کر دیا ہے۔ اس زمانہ کے اخبارات، تقاریر، تصانیف اور رقعات کا اب

۱۶- رشید احمد صدیقی، پروفیسر، گنجہائے گراں مایہ، لاہور، صفحہ ۱۰۰

۱۷- مشتاق احمد خاں، نواب، کاروانِ حیات، لاہور ۱۹۷۴ء، صفحہ ۸۷

اندازہ کرتا ہوں، تو ایسا معلوم ہوتا ہے کیا سے کیا ہو گیا۔ اس وقت ایسا معلوم ہوتا تھا کہ جو کچھ ہو رہا ہے اور جو کچھ کیا جا رہا ہے، وہی سب کچھ ہے۔ یہی باتیں ٹھیک ہیں، ان کے علاوہ کوئی اور بات ٹھیک ہو نہیں سکتی۔ کالج میں عجب افراتفری پھیلی ہوئی تھی۔ مرحوم (مولانا سلیمان اشرف) مطعون ہو رہے تھے لیکن چہرہ پر اثر تھا نہ معمولات میں کوئی فرق۔ سیلاب گزر گیا۔ جو کچھ ہونے والا تھا، وہ بھی ہو رہا، لیکن مرحوم نے اس عہد پر آشوب میں جو کچھ لکھ دیا تھا بعد میں معلوم ہوا کہ حقیقت وہی تھی، اس کا ایک ایک حرف صحیح تھا۔ آج تک اس کی سچائی اپنی جگہ پر قائم ہے۔ سارے سیلاب کی زد میں آ چکے تھے، صرف مرحوم اپنی جگہ پر قائم تھے"۔ (۱۸)

اس زمانے کے ایک اور چشم دید شاہد نواب مشتاق احمد خاں کا بیان ہے

"ان تین چار ہنگاموں کے بعد مسلمان یہ عام طور پر محسوس کرنے لگے کہ انھوں نے جذبات کی رو میں بہہ کر اپنا ہی نقصان کیا۔ علی گڑھ میں تعلیمی سال کی بربادی ہوئی۔ نظم و ضبط متاثر ہوا اور سارے دور میں بنارس ہندو یونیورسٹی پر کوئی آنچ نہ آئی۔ ہندو شاطروں نے علی گڑھ کو قربانی کا بکرا بنایا"۔ (۱۹)

اس زمانہ میں جمعیۃ العلماء ہند کے رہنماؤں نے بریلی شریف میں ایک عظیم جلسہ منعقد کرنے کا پروگرام بنایا تا کہ عدم تعاون کے مخالفین اور حقوق اسلامی کے محافظین کا زور توڑا جا سکے اور اس سلسلہ میں ۱۰۰ اشتہار، ایک بعنوان "آفتاب صداقت" اور دوسرا بنام "زندگی مستعار کی چند ساعتیں" بھی شائع کیے۔ ادھر ان کے خطرناک عزائم کا مقابلہ کرنے کے لیے علمائے حق نے بھی تیاری شروع کر دی اور علی گڑھ سے مولانا سید سلیمان اشرف کو خاص اس لیے بلایا گیا کہ وہ اس مسئلہ پر جو اتہام کرے ان سے بات چیت یا ضرورت ہو، تو مناظرہ کر سکیں۔ چنانچہ مولانا ۱۳ رجب کو بریلی شریف پہنچ گئے اور جلسہ کی کارروائی میں انھوں نے بھرپور حصہ لیا۔

صدر الافاضل مولانا سید محمد نعیم الدین مراد آبادی بھی ان دنوں بریلی میں موجود تھے (اور انھوں نے اس سلسلہ میں بھرپور کردار ادا کیا تھا) اور اس سلسلہ میں مولانا سید سلیمان اشرف نے

۱۸- رشید احمد صدیقی، پروفیسر گنج ہائے گراں مایہ، لاہور، صفحہ ۱-۲۰

۱۹- مشتاق احمد خاں، نواب کاروان حیات، لاہور، ۱۹۷۴ء، صفحہ ۸۸

جو خدمات انجام دی تھیں، اس کا ذکر انھوں نے "سوادِ اعظم" مرادآباد جلد ۲ شمارہ ۵ شعبان ۱۳۳۹ھ میں تفصیل سے کیا ہے، جس کا خلاصہ ذیل میں درج کیا جاتا ہے۔

> "وسط رجب ۱۳۳۹ھ کو بریلی میں جمعیۃ العلماء (ہند) کے جلسے عظیم اجتماعوں کے ساتھ منعقد ہوئے۔ اشتہارات میں رمز و کنایہ کے ساتھ مقابلہ کے اعلان بھی کیے گئے۔ اس موقع پر جماعت رضائے مصطفیٰ بریلی نے مناسب سمجھا کہ گفتگو کر کے معاملہ صاف کر لیا جائے اور مسلمانوں کو ان غلطیوں سے بچایا جائے جن میں وہ مبتلا ہو رہے ہیں۔ چناں چہ اہل سنت کے عام جلسہ میں پہنچے اور انھوں نے صدر جلسہ مولانا ابوالکلام آزاد سے وقت مانگا۔ انھوں نے ۲۵ منٹ وقت دیا۔ جناب مولانا مولوی سید شاہ سلیمان اشرف صاحب بہاری نے اس خوبی سے تقریر فرمائی کہ اپنے اعتراضات بھی پیش کر دیے اور ان کی غلطیاں بھی دکھا دیں۔ مولانا کی تقریر میں قربانی ترک کرنے، شعارِ اسلام کو چھوڑنے اور شعارِ کفر میں مبتلا ہونے کا تذکرہ تھا۔ حضرت مولانا نے یہ بھی بیان کیا کہ موالات تمام کفار سے ناجائز و ممنوع ہے، عام ازیں کہ نصاریٰ ہوں یا ہنود۔ آیت **لَا يَنْهٰكُمُ اللّٰهُ** سے موالاتِ ہنود ثابت کرنا غلطی ہے۔ اسی سلسلہ میں انھوں نے مولوی عبدالباری صاحب (فرنگی محلی) کے خط کا تذکرہ بھی کیا، جس میں انھوں نے لکھا ہے کہ فقیر تو اس تحریک کے مسئلہ میں بالکل پس رو گاندھی صاحب کا ہے۔ اُن کو اپنا رہنما بنایا ہے۔ جو وہ کہتے ہیں، میں مانتا ہوں اور بتایا کہ کافر کو دینی مسئلہ میں رہنما بنانا، آیت و حدیث کی عمر کو بت پرست پر نثار کرنا شانِ اسلام سے کس قدر بعید ہے۔ یہ ایمان ہے یا کفر، کیا کہیے؟ اسی طرح مولانا سید سلیمان اشرف صاحب نے اراکین خلافت کمیٹی کی بے راہیوں اور بعض ناشائستہ غلطیاں ظاہر کیں اور فرمایا کہ مسلمان گاندھی کی پیروی کر کے سچے مومن اور متبع نہیں ہو سکتے۔ مذہب کسی سلطنت پر فدا نہیں کیا جا سکتا۔ ہم اپنے مذہب میں ہندوؤں سے اتحاد نہیں کر سکتے۔ ہمیں مقاماتِ مقدسہ، خلافتِ اسلامیہ کے مسائل سے خلاف نہیں، خلاف اُن حرکات سے ہے، جو منافیِ دین ہیں"۔ (۲۰)

۲۰- غلام معین الدین نعیمی، سید، مولانا: حیاتِ صدر الافاضل (ملخصاً) صفحہ ۱۹۵-۷

یہ تھا سوادِ اعظم کے پرچہ کا ایک اقتباس جو ہم نے ''حیاتِ صدر الافاضل'' مرتبہ مولانا غلام معین الدین نعیمی، مطبوعہ لاہور سے لیا ہے۔ مولانا کی تقریر بڑی مفصل تھی، جو اسی زمانہ میں اراکین جماعت رضائے مصطفیٰ بریلی نے ''روداد مناظرہ'' میں شائع کروی تھی۔ اس تقریر کا ایک مفصل اقتباس مولانا محمد عبدالحکیم شرف قادری صاحب نے ''باغی ہندوستان'' مطبوعہ لاہور، ۱۹۷۶ء کے صفحہ ۲۵۰ تا ۲۵۵ پر درج کیا ہے، جو قابل مطالعہ ہے۔ طوالت کے خوف سے اسے یہاں درج نہیں کیا جا رہا۔ صاحب ذوق حضرات ''باغی ہندوستان'' ملاحظہ فرمائیں۔

یہ تھیں آپ کی عملی خدمات۔ اس سلسلہ میں آپ نے قلمی اور فکری خدمات سے بھی قوم کو محروم نہ رکھا اور اس سلسلہ میں ایک بے مثل کتاب ''النور'' تصنیف فرمائی، جس کا تفصیلی ذکر ہم مولانا کی تصانیف کے سلسلہ میں کریں گے۔ جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے، اس سیلاب میں بڑے بڑوں کے قدم ڈگمگا گئے تھے، لیکن پھر بھی کچھ ایسے صاحب بصیرت لوگ تھے، جو پامردی اور استقامت سے راہِ مستقیم پر ڈٹے رہے اور ناعاقبت اندیشوں کی بے پناہ یلغار کا جو مسلم تعلیمی اداروں کے خلاف اٹھی، ڈٹ کر مقابلہ کرتے رہے اور مسلمان قوم کو ان خطرات سے آگاہ کرتے رہے، جو انھیں دینی، تعلیمی اور معاشی لحاظ سے ہو سکتے تھے۔ ان لوگوں میں مولانا کے علاوہ قائد اعظم محمد علی جناح، ڈاکٹر ضیاء الدین، سر عبدالقادر، حکیم الامت علامہ اقبال، مولانا احمد رضا خاں بریلوی اور مولانا حبیب الرحمن خاں شروانی قابل ذکر ہیں۔ ان میں سے مولانا بریلوی تو جلد ہی اپنے خالق حقیقی سے جا ملے اور باقی تحریک ملت کے عماد بنے اور ان کی راہنمائی اور کوشش سے پاکستان عالم وجود میں آیا۔

جو لوگ عدم تعاون کو پسند نہیں کرتے تھے، انھیں عجیب عجیب خطابوں سے نوازا جاتا اور اس سلسلہ میں مولانا حبیب الرحمن شروانی جیسی شخصیت کو بھی معاف نہ کیا گیا اور انھیں ''حبیب الشیطان'' کے لقب سے نوازا گیا۔ یہ داستان مولانا عبدالماجد دریا آبادی کی زبانی سنیے:

> ۱۹۲۰ء اور ۱۹۲۱ء کا زمانہ اسلامی ہند کی تاریخ میں ایک خاص ہیجان کا دور رہ چکا ہے۔ تحریک خلافت و ترک موالات کا طوفان زوروں پر، ملک کا سوادِ اعظم شیخ الہند،

---

* ''ابوالکلام آزاد کی تاریخی شکست'' مرتبہ مولانا جلال الدین قادری آف کھاریاں ضلع گجرات، مطبوعہ مکتبہ رضویہ/عالیہ ادارہ پاکستان شناسی، لاہور کے آخر میں اس کتابچہ کا عکس دیا گیا ہے

مولانا عبد الباری فرنگی محلی اور علی برادران اور مولانا ابو الکلام کے ساتھ ساری فضا پر یہی حضرات چھائے ہوئے تھے۔ ندوہ اور علی گڑھ دونوں زد پر اور ندوہ غریب تو خیر اہلی اور معرکہ کا سو علی گڑھ تھا۔ شروانی صاحب مع چنے گئے چند افراد کے دوسرے کیمپ میں۔ کچھ نہ پوچھیے کہ کیا کچھ سننا پڑا کیا کچھ سہنا پڑا۔ جوش و ہیجان کے وقت کسی کو اپنی زبان و قلم پر قابو رہا ہے؟ آج گورنمنٹ کے جاسوس کہلائے اور کل "حبیب الرحمن" سے "حبیب الشیطان" مشہور ہوئے"۔(۲۱)

(۱۰)

مولانا سید سلیمان اشرف m مذہباً حنفی اور مشرباً چشتی نظامی(۲۲) تھے۔ اعلیٰ حضرت امام احمد رضا خاں بریلوی m سے گہری عقیدت رکھتے تھے اور ان کی تعلیمات و معتقدات سے بڑے متاثر تھے۔ سید سلیمان ندوی لکھتے ہیں

> "ان کے مذہبی خیالات علمائے بریلی کے مطابق تھے اور اس کے بڑے مداح تھے"۔(۲۳)

صرف یہی نہیں، بلکہ اپنے مذہبی معتقدات میں بڑے متصلب تھے اور جب مذہبی گفتگو ہوتی، تو جلال میں آجاتے۔ رشید احمد صدیقی صاحب کا بیان ہے:

> "علم مذہب پر گفتگو کرتے کرتے اکثر جلال میں آجاتے لیکن اس جلالت کی شان ہی کچھ اور ہوتی۔ ایسا معلوم ہوتا، جیسے علم یا مذہب کے علم پر یا اس کے ناموس کی حفاظت میں آمادۂ جہاد ہیں۔ تکبر یا تحقیر کا شائبہ تک نہ ہوتا"۔(۲۴)

(۱۱)

آپ نہ صرف اچھے فاضل اور بہترین معلم تھے، بلکہ ایک سلجھے ہوئے ماہر تعلیم بھی تھے۔ ۶-۱۹۲۵ء میں جب مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے لیے میٹرک سے لے کر ایم-اے تک کی

۲۱- عبدالماجد دریاآبادی: معارف، اعظم گڑھ، دسمبر ۱۹۵۰ء صفحہ ۴۸۱

۲۲- محمود احمد قادری، مولانا: تذکرہ علمائے اہل سنت، کانپور، ۱۳۹۱ھ صفحہ ۱۰۱

۲۳- سلیمان ندوی، سید: معارف، اعظم گڑھ، جون ۱۹۳۹ء شذرات، صفحہ ۴۰۲

۲۴- رشید احمد صدیقی، پروفیسر: گنج ہائے گراں مایہ، لاہور، صفحہ ۶۴

دینیات کی جماعتوں کے لیے ایک نئے نصاب کے مرتب کرنے کی ضرورت پڑی، تو آپ بھی نصاب مرتب کرنے والی کمیٹی میں، مگر ماہرین تعلیم مثلاً صدر الشریعہ مولانا امجد علی صاحب اعظمی مصنف "بہار شریعت" وغیرہ کے ساتھ شامل تھے۔ اس کمیٹی اور اس کی کارکردگی کا ذکر سید سلیمان ندوی نے "معارف" میں کیا ہے۔ ملاحظہ ہو

> "[illegible] یونیورسٹی کی دعوت پر چند ایسے علما جو جدید ضروریات سے آگاہ اور نصاب ہائے تعلیم اور درسگاہوں کا تجربہ رکھتے تھے علی گڑھ میں جمع ہوئے اور متواتر سات اجلاسوں میں جو ۱۱ فروری سے ۱۷ فروری تک منعقد ہوتے رہے، مسئلہ کے تمام پہلوؤں کو سمجھا اور اس کے لیے ایک نقشۂ عمل اور ایک نصاب میٹرک سے ایم۔ اے تک کا تیار کر کے یونیورسٹی کے سامنے پیش کر دیا۔ اس مجلس کے ارکان حسب ذیل اصحاب تھے
>
> مولانا حبیب الرحمن خاں شروانی، مولانا سلیمان اشرف صدر علوم شرقیہ، مناظر احسن گیلانی، مولانا محمد امجد علی صدر مدرس مدرسہ معینیہ عثمانیہ اجمیر اور خاکسار۔ مولانا عبد العزیز میمن استاد عربی ادبیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ نے بھی خاص موقعوں پر شرکت کی۔ علوم مشرقیہ کو تین حصوں میں تقسیم کیا گیا، معقولات، دینیات، ادبیات۔"(۲۵)

(۱۲)

اعلیٰ حضرت مولانا احمد رضا خاں صاحب بریلوی کی ذات گرامی سے آپ جس قدر متاثر تھے، اس کا اندازہ اس اقتباس سے ہو سکتا ہے، جو ہم دیباچہ کے شروع میں ڈاکٹر سید عابد احمد علی کے ایک مضمون سے نقل کر چکے ہیں۔ استاذ گرامی مولانا ہدایت اللہ خاں کی وفات کے بعد اعلیٰ حضرت ہی کی ذات تھی، جو آپ کا ملجا و ماویٰ تھا۔ اعلیٰ حضرت کی وفات تک مولانا کے نیازمندانہ تعلقات قائم رہے، جب کہ اعلیٰ حضرت کے مرض الموت کے دنوں میں آپ بریلی شریف ہی میں تھے اور اعلیٰ حضرت کی تجہیز و تکفین کا شرف بھی آپ کو نصیب ہوا۔

مشہور ماہر ریاضی ڈاکٹر سر ضیاء الدین مرحوم سابق وائس چانسلر مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کو

۲۵- سید سلیمان ندوی: شذرات، معارف، اعظم گڑھ، فروری ۱۹۲۶ء

ایک دفعہ ریاضی کے ایک مسئلہ میں الجھن پیدا ہوئی۔ تو انھوں نے تحقیق کے لیے یورپ جانے کا ارادہ کیا۔ جب مولانا سید سلیمان اشرف صاحب کو جو ان دنوں یونی ورسٹی میں صدر شعبہ علوم شرقیہ تھے، علم ہوا تو انھوں نے ڈاکٹر صاحب کو اس مسئلہ کی تحقیق کے لیے بریلی شریف مولانا احمد رضا خاں صاحب کے پاس جانے کو کہا۔ بات ڈاکٹر صاحب کے دل کو لگ گئی اور وہ مولانا کے ساتھ اعلیٰ حضرت کے پاس حاضر ہوئے اور الجھن پیش کی۔ اعلیٰ حضرت نے ڈاکٹر صاحب کی الجھن کو اس خوبی سے حل کیا کہ وہ دنگ رہ گئے اور پھر تمام عمر اعلیٰ حضرت کی ریاضی دانی کی مہارت کے گن گاتے رہے۔ اس تمام واقعہ کی تفصیل ملک العلماء مولانا ظفر الدین بہاری نے "حیات اعلیٰ حضرت" ۱۵۰ تا ۱۵۶ مطبوعہ کراچی پر درج کی ہے۔ قارئین کرام وہاں ملاحظہ فرمائیں*۔

(۱۳)

علی گڑھ میں مولانا بڑے ٹھاٹھ سے رہتے تھے۔ آپ کی مجلس ایک قلندر کی مجلس تھی۔ چھوٹے بڑے سبھی آتے۔ لیکن آپ ہر ایک سے برابر کا سلوک کرتے۔ آپ کی اس مجلس یا بڑے لفظوں میں دربار کا نقشہ پروفیسر رشید احمد صدیقی نے یوں کھینچا ہے:

> "چبوترے سے متصل نیم دراز سائبان میں مونڈھے بچھے ہوتے۔ ایک طرف چارپائی بھی ہوتی۔ بڑے سے بڑا آدمی بھی کیوں نہ آجاتا، اس کے لیے کوئی اچھی کرسی یا صوفا وغیرہ اندر سے نکالا جاتا، جو موجود ہوتا، اسی پر وہ بھی بیٹھ جاتا اور سارے مجمع کو، نیچے اوپر یہی معلوم ہوتا کہ مرحوم ہی سب پر چھائے ہوئے ہیں۔ کسی سے آج تک مرحوم نے ایسی گفتگو نہ کی، جس سے معلوم ہوتا کہ مولانا نو وارد سے مرعوب ہیں یا اس سے خاص طور پر مخاطب ہیں۔ بڑے سے بڑے نواب کو بھی میں نے مرحوم کے پاس بیٹھے دیکھا ہے، اور لوگ بھی موجود ہیں، لیکن مولانا کا ملازم اسی طرح نواب صاحب کو چائے کی ایک پیالی لا کر دے گا"۔ (۲۶)

---

*- اس واقعہ کی تفصیل کے لیے سید نور محمد قادری کا صاحب تذکرہ کے متعلق وہ مضمون (حواشی بر مضمون شبیر احمد غوری) جو بزم اقبال لاہور کے سہ ماہی مجلہ "اقبال" اپریل تا جولائی ۱۹۹۲ء میں چھپا تھا، بہت مفید رہے گا۔ اس میں انھوں نے مذکورہ واقعہ میں ایک بات کی تصحیح "اکرام امام احمد رضا" خود نوشت مفتی برہان الحق جبل پوری کی توثیق سے کی ہے جو لائق مطالعہ ہے۔

۲۶- رشید احمد صدیقی، پروفیسر، گنج ہائے گراں مایہ، لاہور، صفحہ ۲۶

مولانا غلام بھیک نیرنگ نے ایک اور قلندر حکیم الامت علامہ اقبال کی مجلس کا جو نقشہ پیش کیا ہے، اس کو پڑھ کر حیرت ہوتی ہے کہ ان دونوں قلندروں یعنی مولانا سلیمان اشرف اور علامہ اقبال میں ذہنی یگانگت کس قدر تھی۔ میرے خیال میں اگر حضرت علامہ کی مجلس کا وہ حال جو نیرنگ صاحب نے تحریر کیا ہے، یہاں درج کر دیا جائے تو قارئین کی دلچسپی کا باعث ہوگا۔ لکھتے ہیں:

> "سامنے کے بڑے کمرے کے برآمدے میں ایک پلنگ بچھا کر اس پر بیٹھا کرتے تھے۔ پلنگ کے ایک جانب اور سامنے کرسیاں ہوتی تھیں۔ جو لوگ ان سے ملنے کے لیے آتے تھے، وہ ان کرسیوں پر بیٹھتے تھے۔ وہ خود پلنگ پر بیٹھے حقہ پیتے رہتے تھے۔ ملاقات کے لیے آنے والوں میں ہر درجے کے لوگ ہوتے تھے، طلبہ آتے تھے، عام معزز لوگ اور معمولی درجے کے لوگ آتے تھے۔ ہائی کورٹ کے جج اور حکومت پنجاب کے منسٹر بھی آتے تھے۔ وہ اللہ کا قلندر سب کے ساتھ یکساں اخلاق کا برتاؤ کرتا تھا، مگر ایک شانِ استغنا برقرار رکھتا تھا، نہ بڑے آدمی کے سامنے جھکتا تھا، نہ چھوٹے سے بے اعتنائی کرتا تھا"۔ (۲۷)

(۱۴)

مولانا کثیر التصانیف بزرگ تھے۔ مختلف موضوعات پر آپ نے چھوٹی بڑی ایک درجن کے قریب کتابیں لکھی ہوں گی لیکن یادداشت آپ کی تین تصانیف کو بعض، جو یہ ہیں:

۱- "المبین" "عربی زبان کی الوہیت پر"

۲- "النور" "قومی نظریہ پر"

۳- "الانہار" امیر خسرو کی "مثنوی ہشت بہشت" پر طویل مقدمہ جو بڑے سائز کے ۲۲٤ صفحات پر چھپا ہوا ہے۔ اس مقدمہ میں مولانا نے امیر خسرو کی تمام اصناف سخن پر تبصرہ کیا ہے اور لکھا ہے کہ عربی شاعری کے فارسی اور اردو شاعری پر کیا اثرات پڑے ہیں*۔

۲۷- غلام بھیک نیرنگ: "اقبال کے بعض حالات"، رسالہ اقبال، لاہور، اکتوبر ۱۹۵۷ء، صفحہ ۱۹

*- ان کے علاوہ آپ کی بقیہ کتب کے نام یہ ہیں:

٤- "الحج" "مسائل حج و زیارت پر" ٥- "الرشاد" گائے کی قربانی پر

٦- "البلاغ" "مسلمانوں کے تنزل کے اسباب اور خلافت عثمانیہ کے تاریخی واقعات"

۷- "السبیل" ۸- "الکلاب" ۹- "حاشیہ بر اتمام النظیر"

۱۰- "مسائل اسلامیہ" بی اے کلاس کو دیے گئے چند لیکچرز کا مجموعہ مرتبہ مولوی عبدالماجد (ملک)

ہم اس وقت صرف "المبین" پر آئندہ اوراق میں تفصیل سے لکھ رہے ہیں۔

(۱۵)

مولانا سید محمد سلیمان اشرف صاحب چہارشنبہ کے روز ۵ ربیع الاول ۱۳۵۸ھ بمطابق ۲۵ اپریل ۱۹۳۹ء (۲۸) کو اپنے خالق حقیقی سے جا ملے اور یونیورسٹی کے قبرستان میں شروانیوں کے احاطہ میں دفن ہوئے۔ (۲۹)

نواب صدر یار جنگ مولانا حبیب الرحمن خاں شروانی المتخلص بہ حسرت نے "وفات اشرف" پر درج ذیل قطعہ تاریخ کہا، جو آپ کے سنگ مزار پر بھی کندہ ہے:

سلیمان اشرف سر اہل تقوی
بہ علم و عمل بود دین شرف
چو حسرت شنید آیہ ارجعی را
بہ جنات عدن سلیمان شرف

آپ کی وفات پر آپ کے رفیق کار مولانا ابوبکر محمد شیث فاروقی پروفیسر دینیات علی گڑھ نے کہا:

"مرد دانا عزیز یا"۔ (۳۰)

سید سلیمان ندوی نے لکھا

"چار سلیمانوں کی رباعی قاضی محمد سلیمان صاحب مصنف "رحمۃ للعالمین" کی وفات سے مثلث ہوگئی تھی۔ شاہ سلیمان صاحب پھلواروی کی رحلت سے وہ فرد بن گئی تھی۔ اب اخیر اپریل ۱۹۳۹ء میں مولانا سلیمان اشرف صاحب (استاذ

۲۸- عبدالقدوس ہاشمی تقویم تاریخی، اسلام آباد صفحہ ۲۴۰

تنبیہ "تذکرہ علمائے اہل سنت" مرتبہ محمود احمد قادری صفحہ ۱۰۱ پر لکھا ہے کہ رمضان المبارک ۱۳۵۲ھ میں آپ کا انتقال ہوا جو صحیح نہیں ہے۔ "اردو جامع انسائیکلوپیڈیا" مطبوعہ شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور ۲ ۱۴۸۲ پر بھی سن وفات ۱۳۵۲ھ درج ہے مگر صحیح ۱۳۵۸ھ ہی ہے۔ ادارہ

۲۹- محمود احمد قادری مولانا تذکرہ علمائے اہل سنت کانپور صفحہ ۱۰۱

۳۰- رشید احمد صدیقی گنج ہائے گرانمایہ "حالات مولانا ابوبکر شیث فاروقی" صفحہ ۱۱۵

دینیات مسلم یونی ورسٹی) کی موت سے مصرع ہو کر رہ گئی۔ دیکھنا یہ ہے کہ یہ مصرع بھی دنیا کی زبان پر کب تک رہتا ہے

؎ بہت آگے گئے باقی جو ہیں، تیار بیٹھے ہیں" (۲۱)

رشید احمد صدیقی صاحب نے اپنے دکھ درد کا اس طرح اظہار کیا

"مولانا سلیمان اشرف صاحب اس جہاں سے اٹھ گئے اور اپنے ساتھ وہ تمام باتیں لے گئے، جو میرے لیے اب کسی اور میں نہیں"۔ (۲۲)

یہ تھا مولانا کے سوانح حیات کا مختصر خاکہ۔ اب ہم یہ مصرع سنا کر قارئین سے رخصت طلب کرتے ہیں:

؎ خدا رحمت کند ایں عاشقان پاک طینت را

المبین

پیر وارث شاہ صاحب نے پنجابی زبان میں ہیر کی داستان قلم بند کی، تو اس کے متعلق مولانا غلام مرتضیٰ صاحب نے فرمایا:

"برخوردار تم نے مونجھ کی رسی میں موتی پرو دیے ہیں"۔

یعنی ایک بے مایہ زبان کو اپنے بلند خیالات و جذبات کے اظہار کا ذریعہ بنایا ہے، لیکن بعد میں اسی کتاب کی بدولت مصنف اور پنجابی زبان کو وہ شہرت اور عزت نصیب ہوئی، جو رہتی دنیا تک ماند نہیں پڑ سکتی اور اس کتاب نے مونجھ کی رسی کو ریشم کی ڈوری میں بدل دیا۔

اسی طرح جب مولانا سید سلیمان اشرف صاحب نے اردو زبان میں "المبین" لکھی، تو مشہور مستشرق فاضل پروفیسر براؤن نے کہا

"مولانا نے اس عظیم موضوع پر اردو میں یہ کتاب لکھ کر ستم کیا، اگر یہ عربی یا انگریزی میں ہوتی، تو کتاب کا وزن اور وقار بڑھ جاتا"۔ (۲۳)

۲۱- سلیمان ندوی، سید، معارف اعظم گڑھ، جون ۱۹۳۹ء شذرات، صفحہ ۴۰۲

۲۲- رشید احمد صدیقی، پروفیسر، گنج ہائے گراں مایہ، لاہور، صفحہ ۲۳

۲۳- محمود احمد قادری، مولانا، تذکرہ علمائے اہل سنت، کانپور، ۱۳۹۱ھ، صفحہ ۱۰۰

حالاں کہ براؤن کی یہ رائے صحیح نہیں ہے۔ بلکہ مولانا نے یہ کتاب لکھ کر ثابت کر دیا ہے کہ اردو زبان میں کتنی صلاحیت، جامعیت اور وسعت موجود ہے۔ اور لکھنے والے کو اگر زبان پر عبور ہے اور ذوقِ لطیف سے وافر حصہ ملا ہے، تو وہ لسانیات جیسے مشکل اور دقیق موضوع پر بھی اتنی جامع کتاب سلیس اور شگفتہ زبان میں لکھ سکتا ہے۔

کتاب کا انداز بیان بڑا ہی شگفتہ اور ادیبانہ ہے۔ مصنف نے فارسی اور اردو زبانوں کے بہترین اشعار کا برمحل اور برجستہ استعمال کر کے یہ خیال کہ ''گیسوئے اردو ابھی منت پذیر شانہ ہے'' غلط ثابت کر دکھایا ہے۔ اگر کوئی شخص اس کتاب (کو محض زبان کا چٹخارہ حاصل کرنے کے لیے بھی) مطالعہ کرے گا تو مایوس نہیں ہوگا۔ کتاب میں جگہ جگہ ایسی عبارتیں ملتی ہیں کہ قاری دنگ رہ جاتا ہے۔ ایک دو مثالیں ملاحظہ ہوں:

ا- ''یہ عجیب حیرت افزا حقیقت ہے کہ عربی زبان میں لسانی حیثیت سے یہی نفاست اور ندرت پائی جاتی ہے کہ اس کا جس قدر مطالعہ گہرا کرتے جائیے، اس کی بصیرت افزا دل آمیزی کی کشش بڑھتی ہی جائے گی۔ کسی حد پر پہنچ کر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ محاسن کا مطالعہ ہو چکا، اب مزید حسن کا جلوہ اس میں نہیں، بلکہ یہاں حال یہ ہے کہ

اگر در ساعتے صد بار رخسارش ہمہ دیدہ
نمی بینی مشو قانع کہ رخسارے دگر دارد'' (۳۴)

ب- مستشرقین نے اس وقت تک جو تحقیق پیش کی ہے، وہ بھی دوسروں کے لیے اگر بصیرت افروز ہو، تو ہو لیکن عربی کے متعلق ان کی جنبش قلم کی طرف نظر کرنا بھی عربی کی توہین، نظر کرنے والے کے عدم بصیرت و بصارت کی دلیل ہے۔

برو ایں دام بر مرغے دگر نہ
کہ عنقا را بلند است آشیانہ'' (۳۵)

مولانا نے کتاب کی ابتدا اس مشہور شعر

۳۴- محمد سلیمان اشرف، سید مولانا، المبین، علی گڑھ، ۱۹۲۹ء، صفحہ ۱۱۴

۳۵- محمد سلیمان اشرف، سید مولانا، المبین، علی گڑھ، ۱۹۲۹ء، صفحہ ۱۲۶-۷

بہ مشاطہ را مگو کہ بہ اسباب حسن یار
چیزے فزوں کند کہ تماشا بما رسید [۳۶]

سے کی ہے اور آخر تک "چیزے فزوں کند" پر عمل پیرا ہو کر کتاب کو اس شعر پر ختم کیا ہے

بنازیم در غم تو جامہ درم
و ز بیں مرگ نوبت رفتن ست [۳۷]

''المبین'' کا مرکزی خیال یا نقطہ عیسائی مستشرق جرجی زیدان کی طرف سے عربی زبان کی کاملیت اور قدامت کے متعلق پھیلائی ہوئی غلط فہمیوں اور تدلیس کاریوں کا پردہ چاک کرنا ہے جو اس نے اپنی مشہور کتاب **"فلسفة اللغة العربية"** کے ذریعہ پوری دنیا میں پھیلائی ہیں اور یورپ کے مستشرقین تو اس کتاب کو عربی زبان کے خلاف اپنے اندر چھپے ہوئے تعصب کی بنا پر حرز جاں بنائے ہوئے ہیں۔ جرجی زیدان نے اپنی اس رسوائے عام کتاب کے ذریعے جو زہر اور غلط فہمیاں تھیں، یا ایسی پھیلائی ہیں۔ اس کا خلاصہ مولانا ہی کی زبانی سنیے۔ مولانا فرماتے ہیں:

> ''خلاصہ اس (جرجی زیدان) کی تحقیق کا یہ ہے کہ جس طرح ہندوستان میں اردو زبان مختلف زبانوں سے مل کر اب ایک زبان کا مرتبہ حاصل کرتی جاتی ہے، یہی حال عربی زبان کا ہے۔ اس ادعائے محض کو واقعہ اور حقیقت کا رنگ دینے کے لیے محض اطمینان اور مشتق کے لچھے میں کہہ دینے کو ہی وہ کافی سمجھتا ہے۔ آپ کے نزدیک اس کا پایہ تحقیق اتنا بلند ہے کہ دلیل و سند سے اس کا قول بے نیاز و مستغنی ہے۔ اس لیے کہیں یہ دعویٰ کیا کہ مثل دیگر السنہ عربی الفاظ کی بنیاد بھی حکایت صوتی کے اصول پر ہے۔ کہیں یہ لکھ دیا کہ یہ لفظ فلاں زبان سے عربی میں آیا۔ کہیں یہ فرما دیا کہ عربی میں ابدال صرف ایک ہی حرف کا ہوتا ہے۔ کہیں یہ بتایا کہ تیسرا حرف جو زائد ہوتا ہے، اس کا مقام متعین نہیں، کبھی اول کا حرف زائد ہوتا ہے، کبھی وسط کا اور کبھی آخر کا۔ اس طرح کی متفرق باتیں کہہ کر ایک جگہ لفظ **قطع** سے جتنے مواد ہیں، انھیں لکھ کر یہ نتیجہ نکالنا چاہتا ہے کہ عربی زبان میں الفاظ کی بہت ہی کمی ہے۔ محققانہ

۳۶- محمد سلیمان اشرف، سید مولانا، المبین، علی گڑھ ۱۹۲۹ء صفحہ ۱

۳۷- محمد سلیمان اشرف، سید مولانا، المبین، علی گڑھ ۱۹۲۹ء صفحہ ۱۶۶

> نتیجہ اس کا یہ نکلتا ہے کہ عربوں نے ایک لفظ کہیں سے پایا اور اس کے معنی بھی سیکھ لیے۔ پھر اس ایک لفظ کو ان مہمل بے جوڑ طریقے سے الٹ پلٹ کرتے چلے گئے تا آں کہ سطحی نگاہوں میں الفاظ کی کثرت عربی زبان میں نظر آنے لگی"۔(۲۸)

"المبین" میں مولانا نے نہ صرف جرجی زیدان کے مندرجہ بالا مفروضات کا جواب دیا ہے، بلکہ بہت ایسی مفید بحثیں بھی شامل کتاب کر دی ہیں، جن کا متقدمین نے صرف اجمالاً اپنی کتابوں میں ذکر کیا تھا، مثلاً فلسفۂ اشتقاق کے بارے میں اشکال ستہ کی ترتیب و مثالیں۔ متقدمین نے اشتقاق صغیر و کبیر کے قواعد و ضوابط کا ذکر تو کیا ہے، لیکن مثالیں ۲، ۳ سے زیادہ نہیں دیں، لیکن مولانا نے پوری تینتیس مثالیں کتاب میں درج کی ہیں، جو دس صفحات پر پھیلی ہوئی ہیں۔ یہ مثالیں عربی زبان کی جامعیت، مولانا کی وسعت مطالعہ اور ذہن رسا کا بین ثبوت ہیں۔

کتاب سات ابواب پر مشتمل ہے، جن کی تفصیل یہ ہے

پہلا باب	عربی زبان کے مخصوص فضائل
دوسرا باب:	مخارج، صفات و اعراب حروف
تیسرا باب:	ترکیب حروف
چوتھا باب:	ایک سوفسطائیت کا مدافع
پانچواں باب:	فلسفۂ ارتقائے لسان
چھٹا باب:	فلسفۂ اشتقاق
ساتواں باب:	عربی زبان کا حیرت انگیز مادۂ تولیدی

پھر ہر باب میں ذیلی ابواب ہیں، جن کی تعداد سو تک پہنچتی ہے۔ اب ہم ان ابواب کا مختصر تعارف قارئین کے سامنے پیش کرتے ہیں

پہلا، دوسرا باب:

باب اول کی ایک بحث "انسان اول کی زبان کا مسئلہ" پر طبع آزمائی کرتے ہوئے مصنف نے دو مکتبہ ہائے فکر "اشعری" اور "معتزلی" کے مسلکوں کا ذکر کیا ہے۔ ان میں سے اول الذکر

۲۸- محمد سلیمان اشرف، سید مولانا، المبین، علی گڑھ، ۱۹۲۹ء، صفحہ ۲-۵۲

کے نزدیک آفرینشِ زبان الہام سے ہوئی ہے یعنی انسان کو دیگر عطا کردہ صلاحیتوں کے ساتھ قوتِ گویائی کی صلاحیت بھی الہامی طور پر عطا ہوئی ہے۔ مؤخر الذکر کے نزدیک انسان نے اپنے ماحول اور نفس کی تحریکات سے متاثر ہو کر ابتداءً چند الفاظ وضع کیے جو بعد میں ترتیب پا کر زبان کی شکل اختیار کر گئے یعنی یہ فرقہ ''ایک پار شوئی رفتار یافت'' کے مسلک کا حامی ہے۔

پھر مصنف نے مؤخر الذکر طبقہ خیال کے لوگوں کے تین گروہ قائم کیے ہیں۔ ان میں سے ایک تو اس کا قائل ہے کہ جب انسان نے آنکھ کھولی تو اس کے کان چرند، پرند اور جمادات کی مختلف آوازوں سے آشنا ہوئے۔ تو اس نے خود بھی ان آوازوں کو منہ سے نکالنے کی کوشش کی۔ چوں کہ اس کا آلۂ صوت زیادہ لچک دار اور نرم تھا اس لیے اس کے منہ سے نکلی ہوئی آوازیں پہلی آوازوں کی بہ نسبت زیادہ صاف اور قابلِ فہم تھیں اور ان ہی آوازوں سے بنیادی الفاظ کی تعمیر شروع ہوئی۔

دوسرے گروہ کا خیال ہے کہ جس طرح مختلف اشیا کے ٹکرانے سے مختلف آوازیں پیدا ہوتی ہیں، اسی طرح انسان کے قوائے مدرکہ پر جب خیالات کی ضرب پڑتی ہے، تو اس تصادم سے دماغ میں ایک آواز پیدا ہوتی ہے، جو زبان پر آکر لفظ کی شکل اختیار کرتی ہے۔

تیسرے گروہ کا کہنا ہے کہ انسان کی طبیعت میں وضعِ اصوات کی قابلیت فطری طور پر موجود ہے، مثلاً شدتِ کرب میں چیخ کی آواز کا نکل جانا یا خوشی کی حالت میں واہ کا۔ اس طرح آفرینشِ زبان کے بارے میں چار مختلف مسالک کا ذکر کتاب میں مختصر لیکن بہت جامعیت کے ساتھ کیا گیا ہے۔

اس مسئلہ کے بعد مصنف نے پہلے اور دوسرے باب میں عربی زبان کے بنیادی مسائل، مخارجِ حروف، صفات اور اعرابِ حروف پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ مخارج کے سلسلہ میں مولانا نے ثابت کیا ہے کہ جس خوبی کے ساتھ وسعت کو عربی زبان نے مستعمل کیا ہے، اس کا عشرِ عشیر بھی دوسری زبانوں نے نہیں کیا۔ مثال کے طور پر مصنف نے سنسکرت کو پیش کیا ہے، جو مستشرقین کے نزدیک عربی سے زیادہ قدیم اور کامل ہے۔ سنسکرت میں حروفِ تہجی کے ادا کرنے کے مخارج صرف آٹھ مقرر ہیں، جب کہ عربی میں اٹھارہ مخارج کو استعمال کیا جاتا ہے۔ اس کے بعد مصنف نے حروف کے مخارج کا ذکر مفصل تفصیلی طور پر کیا ہے۔ مخارج کے بعد ان دونوں بابوں میں مصنف

نے عربی زبان کے اعجاز اور مسئلہ صفات حروف پر تفصیلی نگاہ ڈالی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے

حروف الفاظ کی ادائیگی کے وقت جو ہیئت پیدا ہوتی ہے وہ کیف (کیفیت) کے لحاظ سے مختلف ہوتی ہے۔ کسی حرف کی ادائیگی کی ہیئت میں سبکی و نرمی، کسی میں سختی و صلابت۔ اس طرح ہیئت، کم و کیف کے لحاظ سے ایک دوسرے سے ممتاز ہوتی ہے اور ہر حرف کا وجود اپنی مخصوص جگہ پر قائم رہتا ہے۔

اس امتیاز کی بنا پر مصنف نے حروف کی اقسام باعتبار ہیئت سولہ قائم کی ہیں، جن کی تفصیل صفحہ ۱۴ اور ۱۵ پر دی گئی ہے۔ چند قسمیں ملاحظہ ہوں۔

جن حروف کی ادائیگی کے وقت سبکی اور نرمی پیدا ہو، وہ رخوہ، جن کی ادائیگی میں سختی ہو وہ شدیدہ اور جن کی ادائیگی کے وقت آواز پھیلتی ہو وہ تفشی کی قسم میں آئیں گے۔

پھر ایک عجیب نکتہ یہ ہے کہ جو حرف جس صفت کا ہے، وہ صفت اس کلمہ یا لفظ میں بھی در آئے گی، جو اس حرف سے شروع ہوگا۔ مثلاً حرف شین چوں کہ تفشی کا حرف ہے، اس لیے جو لفظ اس سے شروع ہوگا، اس میں تفشی کی تمام خصوصیات مثلاً پھیلاؤ، وسعت اور پراگندگی کا مفہوم ضرور پایا جائے گا۔ حرف شین سے شروع ہونے والے چند الفاظ کی مناسبت دیکھیے

لفظ	معنی	وجۂ مناسبت
شَبَاب	جوانی	اعضا اور جذبات بڑھ گئے۔
شِحْنَۃ	کوتوال	شہر پر اس کا احاطہ ظاہر ہے۔
شَجَرْ	درخت	برگ و شاخ کا پھیلاؤ عیاں ہے۔
شَرّ	برائی	انتشار و پراگندگی محتاج بیان نہیں۔
شَرْعْ	قانونِ الٰہی	ہمہ گیری مسلم ہے۔(۲۹)

اس حکایت صوتی کی مثالیں مصنف نے کتاب کے صفحات ۱۸ تا ۲۲ پر تفصیل سے پیش کی ہیں۔

''اعراب و حرکات'' کے سلسلہ میں مصنف کا کہنا ہے

''(عربی زبان کے) الفاظ کے اعراب و حرکات کی وضع بھی ضابطہ و قانون سے

۲۹- ایضاً صفحہ ۹-۱۸

> خارج نہیں۔ ماضی ومضارع وغیرہ مشتقات کے حرکات و سکنات اتفاقی یا باہمی مشابہہ قرار دے کر مقرر نہیں کر دیے گئے ہیں، بلکہ تعین حرکات میں تناسب معنی کا بھی لحاظ ہے۔ مثلاً ماضی کا حرف آخر مبنی بر فتحہ ہوتا ہے اور مضارع کا حرف آخر مضموم۔ فعل مضارع حال اور استقبال دونوں زمانوں کو متضمن ہے۔ اس انضمام کی مناسبت سے اس کے لیے ضمہ کی حرکت مقرر کی گئی اور فعل ماضی میں چونکہ گزشتہ کا حال کھل جاتا ہے، اس لیے فتحہ مقرر ہوا، تاکہ حصول و انصرام سے مشعر ہو۔ لفظ فتح اور ضم کے معنی کو خیال کیجیے، پھر اس کی مناسبت ماضی ومضارع کے ساتھ دیکھیے، تو مرفوعات، منصوبات اور مجرورات کے اسرار منکشف ہو جائیں گے"۔ (۴۰)

یعنی جس طرح کلمہ کے حروف معنی کے ساتھ مناسبت رکھتے ہیں، اسی طرح کلمہ کی حرکات بھی اپنی اپنی خصوصیات رکھتی ہیں۔

تیسرا باب

تیسرا باب "ترکیب حروف" پر مشتمل ہے۔ اس میں عربی الفاظ کی اس خصوصیت کو دکھایا گیا ہے کہ دو حرفوں کی باہمی آمیزش کس طرح لفظ کے معنی کو ترتیب و تزئین کرتی ہے۔ دو حرفوں کی آمیزش سے جو یا مرکب تیار ہوگا، وہ دونوں حرفوں کے مجموعہ صفات سے مل کر اپنے اندر گرچہ ایک نئی صفت یعنی نئے معانی پیدا کر سکے گا، پھر بھی ان معانی میں دونوں حرفوں کی بنیادی صفات یا خصوصیات کا عکس ضرور موجود ہوگا۔ مثلاً حرف جیم جس کی صفات مجہورہ، شدیدہ، مستفلہ، منفتحہ، مصمتہ، قلقلہ ہیں (۴۱) اور حرف میم جس کی صفات مجہورہ، متوسطہ، مستفلہ، منفتحہ، مذلقہ اور مجہورہ (۴۲) ہیں۔ جب ان کی صفات مشترکہ (مجہورہ، مستفلہ اور منفتحہ) اور مخصوصہ کا باہمی امتزاج ہوگا، تو ایک نئی صفت پیدا ہوگی، جس میں فراہمی اور اجتماع کا مفہوم ہوگا۔ اسی طرح جب ہمزہ اور را کے مخرج جمع ہوں گے، تو تنگی اور بے دلی کے معنی پیدا ہوں گے۔

مصنف نے اپنے اس دعویٰ کو تین مثالوں سے واضح کیا ہے، جو کتاب کے مجموعی صفحات ۳۴

۴۰- ایضاً صفحہ ۲۴-۵

۴۱- ایضاً صفحہ ۱۵

۴۲- ایضاً صفحہ ۱۶

تالے پڑ چکی ہوتی ہیں۔ ہم یہاں صرف چند الفاظ کو بطور مثال نقل کر رہے ہیں، جو ہمزہ وزن کے تتمہ کی آمیزش سے بنے ہیں اور ان سے تنگی اور بے دلی کی صفت عیاں ہے۔

لفظ	**معنی**
آء	بد دل ہوا
آب	مرد بخیل لئیم
آج	سستی کی
اَقِ صدرُہٗ	اس کا سینہ تنگ ہوا[۴۲]

چوتھا باب:

جرجی زیدان نے اپنی کتاب "**فلسفۃ اللغۃ العربیۃ**" میں ایک مغالطہ یہ بھی پھیلایا ہے کہ عربی زبان کے الفاظ کا مادہ دو حرفی ہے اور کوئی لفظ تین یا چار حروف سے نہیں بنتا۔ چوتھا باب اسی مغالطہ یا الزام کے جواب میں ہے۔ مصنف نے اس مغالطہ کا جواب کس قدر **مدلل** اور واضح دیا ہے۔ اس کا ذکر مولانا حبیب الرحمن خان شروانی کے قلم سے سنیے۔ مولانا شروانی "المبین" پر تبصرہ لکھتے ہوئے فرماتے ہیں

> چوتھا باب جرجی زیدان کے اس مغالطے کا **مدلل** جواب دیتا ہے کہ زبان عربی کے الفاظ کا مادہ دو حرفی ہیں۔ یعنی عربی کے تمام الفاظ ثنائی ہیں، تین یا چار حرف سے نہیں بنے: یعنی ثلاثی یا رباعی کوئی لفظ عربی میں نہیں۔ اگرچہ یہ دعویٰ بے دلیل تھا، مگر مصنف "المبین" نے اس کی تردید بھی جیسا چاہیے ویسی کی ہے۔ فلسفیانہ بحث سے ثابت کیا ہے کہ کیوں عربی لفظ کے مادے کی تکمیل محض دو حرفوں سے نہیں ہوتی، بلکہ ایک تیسرے اصلی حرف کے ملانے کی ضرورت ہے اور تیسرے حرف کے ملنے کا معنی پر کیا اثر ہوتا ہے۔ اس سلسلہ بیان میں جرجی زیدان کی ہمہ دانی جس طرح بے نقاب ہو جاتی ہے، ارباب فہم کے لیے حیرت افزا ہے۔ جرجی زیدان کا لفظ **ھطو** ثنائی بتانا اس کے ناواقف لغت ہونے کی ایسی روشن دلیل ہے، جس کے خلاف دم

---

[۴۲] المبین صفحہ ۲۷

> مارنے کی مجال نہیں ہو سکتی۔ اس بحث میں **مقطن** کے لفظ کی، جس کے سامنے تیرہ کی زیرمن نے ہتیار ڈال دیے۔ تحقیق ایسی **لطیف** و نادر ہے کہ **بہت** سے برجستہ شعر اس پر قربان کیے جا سکتے ہیں۔ نون کا اپنی صفت (غنہ) کے ساتھ **قاف** اور طا سے مل کر **مقطن** کی صورت پیدا کرنا اور اس مجموعے کا اس معنی میں یہ ظاہر کرنا کہ روئی نشو و نما کے بعد اندر سے اپنے بیج کو پھاڑ کر باہر آتی ہے یہی دقیق **بحث** ہے، جس کی داد کا دینا بہت مشکل ہے۔" (۴۴)

جو احباب اس بحث کے مالہ و ماعلیہ سے مکمل واقفیت حاصل کرنا چاہتے ہیں وہ "المبین" کے صفحات ۲۴۲ تا ۲۷۰ کا عمیق نظر سے مطالعہ کریں گے، تو زبان دانی کے متعلق کئی حقائق ان پر منکشف ہوں گے اور وہ عربی زبان کی جامعیت اور قرآنی لغت پر ایمان لانے پر اپنے آپ کو مجبور پائیں گے۔

پانچواں باب

اس باب میں زبان کے فلسفۂ ارتقا پر بحث کی گئی ہے۔ پہلے مستشرقین کے اصولوں کا ذکر کیا ہے، جن کا خلاصہ حسبِ ذیل ہے:

۱- عصرِ حاضر کے علمائے السنہ اس بات پر متفق ہیں کہ زبان کی تعمیر حکایتِ صوتی کے اصول پر ہے؛ یعنی انسان وہی بولی بولتا ہے، جو وہ ولادت سے سن کر زبان کھولتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایران میں پیدا ہونے والے بچے کی زبان فارسی اور انگلینڈ میں پیدا ہونے والے بچے کی انگریزی ہوگی۔

۲- اگر انسان کی اولاد کسی ایسی جگہ پرورش پائے، جہاں نہ کوئی آدم ہو اور نہ آدم زاد، تو وہ بچہ جوان ہو کر بڑھاپے تک گونگی ہی بولی بولنے پر قادر رہے گا۔

۳- کسی بھی زبان کا اگر سو برس قبل اس زبان سے مقابلہ کیا جائے، تو زبان کے ماضی و حال میں کافی تغیر نظر آئے گا؛ یعنی جو زبان آج بولی جا رہی ہے، آیندہ نسلوں کی زبان اس سے کافی مختلف ہوگی۔

۴۴- حبیب الرحمٰن خان شروانی، مولانا، مقالاتِ شروانی، علی گڑھ ۱۹۴۶ء "المبین" صفحہ ۲۶۸

مستشرقین کے ان خیالات وقیاسات پر مصنف نے چار دلائل طبعی، تقلیدی، صوتی، منطقی قائم کر کے بسیط بحث کی ہے اور واضح کیا ہے کہ یہ خیالات، اصول تن سے کئی سو سال پہلے ابو ہاشم معتزلی نے بیان کر دیے تھے۔ مستشرقین ان ہی خیالات کو الٹ پلٹ کر پیش کرتے رہتے ہیں اور ثابت کیا ہے کہ علمائے السنہ کی پیداوار ایسے قیاسات ہیں کہ وہ تحقیقات و حقائق کا ساتھ نہیں دیتے اور حکایت صوتی کا اصول بالکل بے اصول ہے۔

اس باب میں مصنف نے حواس ظاہری اور باطنی مثلاً باصرہ، سامعہ، لامسہ، ذائقہ، شامہ، جسمیہ، حافظہ، متصرفہ، مفکرہ اور متخیلہ پر فلسفیانہ رنگ میں مفصل محاکمہ وتبصرہ کیا ہے، جو کتاب کے ۸۲ تا ۹۵ صفحات پر پھیلا ہوا ہے۔ فاضل مصنف نے ان چند صفحات میں وہ کچھ بھر دیا ہے کہ کوئی اور مصنف سو صفحات کی کتاب میں بھی اس خوبی اور جامعیت کے ساتھ بیان نہیں کر سکتے۔

چھٹا باب

یہ باب کتاب کی جان ہے اور ''فلسفہ اشتقاق'' پر مشتمل ہے۔

یہ باب مصنف کے ان الفاظ سے شروع ہوتا ہے۔

> ''اشتقاق کبیر کی بحث اس اعتراف پر مجبور کرتی ہے کہ عربی زبان میں جب کوئی لفظ موضوع قرار پاجاتا ہے، تو اس کا معنی ایسا مستحکم و مضبوط ہوتا ہے کہ جس پہلو سے اسے الٹا پلٹا جائے، وہ موضوع ہی رہتا ہے (یعنی مہمل نہیں ہوتا)، ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف منتقل ہونے پر بھی معنی کا ساتھ نہیں چھوڑتا''۔ (۴۵)

اس کے بعد اشتقاق صغیر و کبیر کی تعریف بیان کی گئی ہے اور ان کا فرق لکھا گیا ہے۔

اگر کسی مادہ کو اشتقاق کبیر کی رو سے ہیئت ممکنہ کی طرف تبدیل کرتے جائیں، تو اس کی چھ صورتیں ہوں گی (ساتویں ہیئت ممکن نہیں)۔ مادہ ''ق م ر'' ہی کو لیجیے۔ اس کی ممکنہ صورتیں یہ بنیں گی:

۱- قَمَرٌ	چاند	۲- رَقَمٌ	لکھنا
۳- مَقَرٌ	زہر	۴- رَمَقٌ	تھوڑی سی جان جو باقی رہ گئی ہو
۵- قَرَمٌ	سردار	۶- مَرَقٌ	شوربا

۴۵- ایضاً صفحہ ۹۵

ایک تو یہ تمام الفاظ بامعنی ہیں اور دوسرے ان میں مادہ "ق م ر" کی اصلی صفت پختگی ظاہر ہوا موجود ہے، مثلاً شوربہ آہستہ آہستہ تیار ہوتا ہے اور چاند آہستہ آہستہ گھٹتا بڑھتا ہے یعنی مادہ کی تقلیب سے جتنی صورتیں پیدا ہوں گی، وہ اگر چہ اپنے اپنے مقام پر علحدہ علحدہ معنوں کا وجود رکھتی ہیں، لیکن چونکہ ان کا مادہ ایک ہے، اس لیے اُن میں ایک نہ ایک مفہوم مشترک بھی پایا جاتا ہے اور یہ صفت جتنی کاملیت کے ساتھ عربی زبان میں پائی جاتی ہے، کسی اور میں نہیں اور اس طرح یہ عربی کی خصوصیت عالیہ بن گئی ہے۔

متقدمین اس صفت کے قواعد تو مرتب کر گئے تھے، لیکن انھوں نے مثالیں صرف چند ہی پیش کی تھیں، لیکن مولانا نے صدہا مثالیں بیان کر دی ہیں، جو کتاب کے صفحات ۹۸ تا ۱۰۸ پر دیکھی جا سکتی ہیں۔ یہ مثالیں صرف عربی زبان کی کاملیت اور جامعیت ہی کو ظاہر نہیں کرتیں، بلکہ مصنف کی وسعت مطالعہ اور ذوق حس لغوی کا بین ثبوت ہیں۔

بعض ایسے الفاظ جو ہیں تو عربی الاصل، لیکن تدریجی زوال اور علمائے لغت نے انھیں عجمی الاصل قرار دیا ہے، مثلاً **الجلم، مسک، سراج، خضیر** مصنف نے ان کا عربی الاصل ہونا زبردست قوت استدلال سے ثابت کیا ہے۔ اس سلسلہ میں کتاب کے صفحات ۱۲۰ تا ۱۲۴ کا مطالعہ مفید اور دلچسپ ہوگا۔ صرف **الجلم** کو عربی الاصل ثابت کرنے کے لیے پانچ قوی وجوہ پیش کی ہیں اور اس طرح علمائے لغت اور یورپ کے مستشرقین کی آرا کی کمزوریوں کو ظاہر کیا ہے۔

ساتواں باب:

یہ باب کتاب کا آخری باب ہے اور اس کا موضوع "عربی زبان کا حیرت انگیز کمال گویائی" ہے۔

اس باب میں عربی زبان کے اس حیرت انگیز کمال کا ذکر ہے، جس کا تعلق معنی کے کشف حقیقت سے ہے، یعنی صرف یہی نہیں کہ لفظ صرف اپنے معنی کے ساتھ ظاہراً متناسب رکھتا ہے، بلکہ اس کے معنی کو ذرا دقت نظر سے دیکھا جائے، تو اس کی حقیقت سامنے آجاتی ہے۔ اس سلسلہ میں فاضل مصنف نے کئی لفظوں مثلاً **علم، درس، سبق، ارض اور سر** کا فلسفہ مکمل کر دیا ہے۔ صرف لفظ **سبق** کی تحقیق مصنف کی زبانی سنیے اور داد دیجیے۔ ملاحظہ ہو

ہر روز جس قدر کہ پڑھا جاتا ہے یا پڑھایا جاتا ہے، اسے عربی میں **سبق** کہتے ہیں، جس کی جمع **اسباق** ہے۔ لغت میں اس کے معنی آگے نکل جانا و غالب ہونا ہے۔ قابلِ لحاظ یہ امر ہے کہ روزانہ درس کا نام **سبق** رکھنا یہ بھی اس سے خبر دیتا ہے کہ حقیقتِ علم اور نکاتِ تعلیم سے عرب خوب آشنا تھے۔ اگر طالب العلم روزانہ ترقی نہیں کرتا اور گزشتہ روز کی قابلیت سے آج کی قابلیت بڑھتی نہیں یا قوتِ دماغیہ میں قوت پیدا نہیں ہوتی، تو حقیقت میں نہ یہ تعلیم ہے نہ سبق، بلکہ وقت کا برباد کرنا اور عمر کا رائگاں کرنا ہے۔ لفظ **سبق** صرف اپنے معنی پر دلالت کرتا ہے، بلکہ اپنے معنی کی غایت حقیقت کا اظہار کر رہا ہے۔ اس کے ساتھ یہ بھی عرض کروں کہ سین حرف مہموسہ ہے اور با رخوہ اور قاف حرف شدیدہ۔ **سبق** کی تحقیق ذہنیت یعنی قوتِ ذہنیہ کا نشو و نما حرف مہموسہ سے، مطالعہ اور رٹنے و حفظ کی برداشت محنت حروف شدیدہ کی تکرار سے کس لطیف پیرایہ میں ظاہر ہو رہی ہے۔ لفظ معنی کا فلسفہ بتاتا ہے! حروف اس کا خاکہ پیش کرتے ہیں "یہ زباں ہے یا کہ طلسمات!!!"۔ (۴۶)

اسی باب میں مصنف نے جمع الفاظ کے ایک اور لطیف پہلو کو بھی دکھایا ہے کہ عرب اگر کسی مہمل آواز کی بھی نقل کرتے تھے، تو وہ بھی بامعنی بن جاتا تھا، مثلاً کوے کی آواز کی نقل عربی میں **غاق غاق** کے لفظ سے ہے، چونکہ یہ نقل ایک سیاہ جانور کی آواز کی تھی، اس لیے اس کی نقل کے لیے عربوں نے مادہ ایسا چنا کہ اس سے جتنے الفاظ بنتے ہیں، اُن میں سیاہی کا مفہوم موجود ہے، مثلاً **تغییق بصرہٗ** اس کی بینائی تاریک ہوگئی" وغیرہ۔ (۴۷)

خاتمۃ الباب:

ساتویں باب کے بعد ایک خاتمہ ہے، جو چار صفحات پر مشتمل ہے اور شعر و ادب کا حسین مرقع۔

◆

جب یہ کتاب ۱۹۲۹ء میں شائع ہوئی، تو اہل علم و فضل حلقوں میں بہت سراہی گئی۔ ایک کاپی

۴۶- الجیبس صفحہ ۸-۱۴۷

۴۷- ملاحظہ ہو الجیبس صفحہ ۱۴۷

مصنف نے حضرت حکیم الامت علامہ محمد اقبال کو بھی بھیجی۔ اتفاق سے کتاب وصول ہونے کے کچھ دنوں بعد حضرت علامہ اقبال کا علی گڑھ جانا ہوا تو انھوں نے ایک ملاقات میں کتاب کی بڑی تعریف کی اور فرمایا:

> "مولانا! آپ نے عربی زبان کے بعض ایسے پہلوؤں پر بھی روشنی ڈالی ہے، جن کی طرف پہلے کسی مورخ کا ذہن منتقل نہیں ہوا تھا"۔ (۴۸)

مشہور مستشرق پروفیسر براؤن نے کتاب کے مطالعہ کے بعد جو کچھ کہا، وہ ہم تبصرہ کے ضمن میں نقل کر چکے ہیں۔

ہندوستانی اکیڈیمی الہ آباد کا دستور تھا کہ ہر نئے سال کی چھپی ہوئی کتابوں میں سے بہترین کتاب پر "ادبی انعام" تقسیم کرتی تھی۔ چناں چہ ۱۹۲۹ء کا ادبی انعام "المبین" کو ملا۔ جس کمیٹی نے اس کتاب کو انعام کے لیے چنا، اس کے ایک ممبر سید سلیمان ندوی بھی تھے۔ ادھر ان کا ادارہ بھی ۱۹۲۹ء میں "شعر الہند" شائع کر چکا تھا اور ان کی کوشش تھی کہ اسے انعام کے لیے چن لیا جائے۔ جب سید صاحب کو "المبین" کے انعام حاصل کرنے کی خبر ملی، تو انھیں قدرۃً مایوسی ہوئی، جس کا اظہار انھوں نے اپنے ایک بزرگ مولانا عبد الحکیم دسنوی کے نام ایک خط میں کیا ہے۔ اس پرلطف داستان کو سید صاحب ہی کے الفاظ میں سنیے۔ سید صاحب لکھتے ہیں:

> "مولانا سلیمان اشرف صاحب (مرحوم) نے "المبین" نام ایک کتاب لکھی ہے۔ ہمارے ایک فاضل دوست ڈاکٹر عبد الستار صدیقی پی۔ ایچ۔ ڈی سابق پرنسپل عثمانیہ یونی ورسٹی نے اس پر تنقیدی ریویو لکھا اور معارف میں چھپا۔ میں نے یہ کتاب تو نہیں پڑھی۔ دوسری طرف ہندوستان اکاڈیمی الہ آباد نے نئے سال کی ادبی کتابوں پر انعام کے لیے جو سب کمیٹی بنائی، اس میں سات آدمیوں میں ایک میں بھی تھا۔ دو صاحبوں نے ان میں سے اپنی کتابیں خود پیش کی تھیں، وہ رائے سے محروم رہے۔ باقی پانچ رہ گئے: رشید صدیقی، ماجد میاں، سجاد حیدر، نیاز فتح پوری اور میں۔ رشید صدیقی صاحب نے تین اور صاحبوں کو ہموار کر لیا تھا۔ ماجد میاں کی رائے الگ تھی۔ میں مذبذب کہ "شعر الہند" نکل گئی۔ اس لیے کثرت رائے

۴۸- رشید احمد صدیقی، پروفیسر، گنج ہائے گراں مایہ، لاہور، صفحہ ۴۱

> "المبین" پر جو نئی اور انعام اس کو ملا۔ "معارف" میں لکھ چکا تھا کہ میں نے کتاب نہیں دیکھی اور واقعہ بھی ہے کہ اکیڈیمی کے دفتر نے میرے پاس کتابیں نہیں بھیجیں۔ بہر حال مخالفین نے میرے اس نوٹ پر نوٹ لکھا کہ ایسی حالت میں سید سلیمان نے "المبین" پر انعام کی رائے کیسے دی۔ ادھر مولانا سلیمان اشرف میرے "معارف" کے نوٹ پر اور تنقید سے آزردہ ہوئے۔ مولانا شروانی نے بھی اس تنقید کی اشاعت پر آزردگی ظاہر کی"۔(۴۹)

سید سلیمان ندوی صاحب نے اپنے خط میں ڈاکٹر عبدالستار صدیقی صاحب کی تنقید کا ذکر کیا ہے، وہ "معارف" کے مارچ ۱۹۳۰ء کے پرچہ میں شائع ہوئی تھی اور چھبیس صفحات پر مشتمل تھی۔ اس تنقید کے جواب میں مشہور فاضل مولانا اکرام اللہ خاں ندوی نے ایک مضمون بعنوان "ڈاکٹر عبدالستار صدیقی کے تعقب تبصرہ پر ایک تنقیدی نظر" لکھا، جو "معارف" کی مئی ۱۹۳۰ء کی اشاعت میں شائع ہوا۔ اس کے اٹھارہ صفحات اور بڑا مدلل مضمون تھا۔ اس کے بعد "المبین" پر تین اور جامع مضامین "معارف" میں شائع ہوئے، جن کی تفصیل حسب ذیل ہے:

۱- نواب صدر یار جنگ مولانا حبیب الرحمن خاں شروانی کا مضمون اگست ۱۹۳۰ء کے پرچے میں۔

۲- مفتی عبداللطیف صاحب پروفیسر جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن کا مضمون اکتوبر ۱۹۳۰ء کے پرچے میں۔

۳- مفتی سید شیر علی صاحب پروفیسر جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن کا مضمون بھی ۱۹۳۰ء کے اکتوبر کے شمارے میں شائع ہوا*

مولانا سید سلیمان اشرف نے "المبین" کے خاتمہ میں ناشر کتاب محمد مقتدیٰ خاں شروانی کے لیے ۱۹۲۹ء میں دعائے خیر کی تھی اور میں اب ۱۹۷۸ء میں مولانا محمد عبدالحکیم شرف قادری اور ان کے رفقائے کار کے لیے دست بدعا ہوں، جن کی کوشش سے یہ انمول اور بے مثال تحفہ

۴۹- مکتوب سید سلیمان ندوی بنام سید عبدالحکیم دسنوی مورخہ ۲ مئی ۱۹۳۰ء معارف، اعظم گڑھ نومبر ۱۹۵۵ء، صفحہ ۲۸۶-۷

* یہ تمام مضامین کتاب کے آخر میں ملاحظہ فرمائیں۔

پورے پچاس سال کے بعد شائقین تک پہنچ رہا ہے۔*

مخلص فقیر

سیّد نور محمد قادری

چک نمبر ۱۵ شمالی ضلع گجرات

* * *

---

*۔ یہ مضمون سید نور محمد قادری آف گجرات (متوفی ۲ رجب ۱۴۱۷ھ / ۱۴ نومبر ۱۹۹۶ء) نے "الجمیل" کی اشاعت ثانیہ کے وقت تحریر فرمایا تھا۔ یہاں آخر میں انھوں نے ناشر کتاب علامہ محمد عبد الحکیم شرف قادری (متوفی ۱۸ شعبان ۱۴۲۸ھ / یکم ستمبر ۲۰۰۷ء) اور ان کے رفقائے کار کے لیے دعا فرمائی ہے اب چوں کہ وہ اس دنیائے فانی سے رخصت ہو چکے ہیں جب کہ ان کے مضمون میں کوئی کمی بیشی ممکن نہ تھی تو ان کا مضمون من و عن پیش کر دیا گیا ہے۔ اگر محرر مرحوم حیات ہوتے تو ضرور اس طبع کے لیے بھی دعائیہ جملے ارشاد فرماتے، لیکن ان کے خلف الرشید سید محمد عبد اللہ قادری زید حبہ فی اللطف نے طبع چہارم پر تحدیث نعمت کے لیے "چند باتیں" رقم فرمائی ہیں جو کتاب کے شروع میں ملاحظہ کی جا سکتی ہیں۔

"الجمیل" پر کام کے ابتدائی مراحل میں شیخ الحدیث علامہ محمد عبد الحکیم شرف قادری m سے ایک مرتبہ مراسلت ہوئی تو حضرت نے ناشر و ادارہ کے لیے کلمات تحسین ارشاد فرما کر کام میں کامیابی کی دعا فرمائی۔

(مکتوب علامہ محمد عبد الحکیم شرف قادری بنام محمد رضا الحسن قادری مؤرخہ ۲/۷/۲۰۰۶ء)

اب "المبین" کے حوالے سے کچھ بات ہو جائے۔ "المبین" علامہ حاجی سید محمد سلیمان اشرف بہاری m (سابق صدر شعبہ علوم اسلامیہ، مسلم یونی ورسٹی علی گڑھ) کی تصنیف ہے، جو انھوں نے مشہور مستشرق جرجی زیدان کی کتاب "**فلسفة اللغة العربية**" کے جواب میں لکھی تھی۔ بظاہر تو یہ کتاب ایک مستشرق کے مغالطات کا رد ہے، لیکن درحقیقت اس میں عربی زبان کی فصاحت و بلاغت کے وہ حقائق و معارف بیان کر دیے گئے ہیں کہ بڑے بڑے صاحبانِ علم بھی "واہ واہ" کر اٹھے۔ علامہ اقبال m نے یوں ہی نہیں اس کتاب کے بارے میں مصنف سے فرما دیا تھا:

> "مولانا! آپ نے عربی زبان کے بعض ایسے پہلوؤں پر بھی روشنی ڈالی ہے، جن کی طرف پہلے کبھی میرا ذہن منتقل نہیں ہوا تھا"۔

(رشید احمد صدیقی، پروفیسر: گنج ہائے گراں مایہ صفحہ ۴۱)

مزید معلومات کے لیے نواب صدر یار جنگ مولانا حبیب الرحمن خاں شروانی اور سید نور محمد قادری کے تبصرے پڑھیں، جو اسی کتاب میں شامل ہیں۔

یہ کتاب پہلے بھی کئی بار چھپ چکی ہے۔ ہماری نظر سے اس کے تین ایڈیشن گزرے ہیں، جن کی تفصیل یہ ہے:

طبع اول: ۱۳۴۸ھ/۱۹۲۹ء مسلم یونی ورسٹی پریس علی گڑھ
طبع دوم: ۱۳۹۸ھ/۱۹۷۸ء مکتبہ قادریہ لاہور
طبع سوم: ۱۴۰۸ھ/۱۹۸۸ء المجمع الاسلامی، مبارک پور

اب بحمدہ تعالیٰ "دار الاسلام" کو اس کا چوتھا ایڈیشن چھاپنے کی سعادت نصیب ہوئی ہے۔ ہم پورے وثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ یہ ایڈیشن سابقہ تمام طباعتوں سے ممتاز و بے نیاز ہے۔ اس کے امتیازات میں سے ایک تو یہ ہے کہ اس میں تقدیم و تبصرہ کے مضامین شامل ہیں، جو تمام کے تمام پہلے بھی کتاب کے ساتھ چھپے ہوئے تھے، اور ان تک عام فرد کی رسائی ناممکن تھی۔ دوم اس کی کتابت (کمپوزنگ) اور تصحیح وغیرہ کا کام بطریق احسن انجام دیا گیا ہے۔ املا کی غلطیوں سے کتاب کو پاک رکھا گیا ہے، جس کے لیے آخر میں "استدراک" ملاحظہ کیجیے۔ علاوہ ازیں رموزِ اوقاف کا خاص خیال رکھا گیا ہے، جس سے عبارت پڑھنے میں کافی آسانی رہتی ہے اور قاری کا ذہن انتشار میں پڑنے سے بچ جاتا ہے۔ قرآنی آیات و احادیث کے حوالہ جات بھی تخریج کیے گئے

ہیں۔ پرانی طباعت کے صفحات کی نشان دہی، صفحے کے طرفین کے حاشیہ پر کردی گئی ہے اور متن میں جہاں سے اگلے صفحے کی عبارت شروع اور پچھلے کی ختم ہوتی ہے، وہاں نشان ر لگادیا گیا ہے وغیرہ وغیرہ۔

فائدہ "المبین" اور "تنقید وتبصرہ" کے مضامین میں ہماری فہم نے جن اغلاط کا ادراک کیا، وہ اس طبع میں درست کر دی گئی ہیں۔ نیز سید نور محمد قادری کے نوشتہ حالات مصنف کے نثری اقتباسات میں کہیں کم کہیں زیادہ تصرف تھا، لہٰذا ان کے اصلی ماخذ سے موازنہ کر کے عبارت کی تصحیح کر دی گئی ہے۔ ان تمام تسامحات کی نشان دہی ادارہ کے ذاتی نسخہ پر بھی موجود ہے۔ جن حضرات کے پاس "المبین" کے پرانے نسخے ہیں، وہ اپنے ہاں کی تصحیح کے لیے ادارہ سے رابطہ کر سکتے ہیں۔ ان شاء اللہ باذوق قارئین کی دل شکنی نہیں کی جائے گی۔

"المبین" کو منصۂ شہود پر لانے میں ہمیں کامل ڈیڑھ سال کا عرصہ لگا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہوئی کہ جب "المبین" پہلی مرتبہ چھپی، تو "دارالمصنفین" (اعظم گڑھ) کے زیرِ اہتمام چھپنے والے ماہوار علمی رسالے "معارف" میں اس پر چند تنقیدی و تحقیقی مضامین شائع ہوئے تھے۔ یہ بھی ایک خالص علمی چیز تھی، تو اسے مع الکتاب شائع کرنے کا پروگرام بن گیا۔ چونکہ یہ مضامین "معارف" ۱۹۳۰ء کے مختلف شمارہ جات میں تھے، جو کہ بہت قدیم ہونے کی وجہ سے فی زمانہ مفقود ہیں۔ اس لیے ان بکھرے ہوئے مضامین کو جمع کرنا جان جوکھوں کا کام تھا۔ ایک مضمون تو جلد ہی سلفیہ لائبریری (۳۱ شیش محل روڈ، لاہور) سے جناب ابوبکر ظفر صاحب s کی وساطت سے موصول ہو گیا، لیکن بقیہ مضامین تو ملتے ہی نہ تھے۔ کئی ذاتی اور پبلک لائبریریوں سے معلوم کر لیا مگر بات نہ بنی۔ بعض لائبریریوں میں فہرست میں تو ایک آدھ مطلوبہ پرچہ درج ہوتا، مگر ذخیرہ میں موجود نہ ہوتا، جس کے باعث بڑی پریشانی تھی۔ کئی بار مضامین کی عدم یابی پر سخت مایوسی ہوئی، ارادہ بھی بدلا، مگر پھر نہ چاہتے ہوئے کام شروع کر دیا۔ الغرض نہایت تگ و دو کرنے سے باقی تمام مضامین جی سی یونیورسٹی لائبریری سے محترم فیضان عباس صاحب کی مدد سے مل گئے۔ ان کی دریافت کے بعد خوب ڈھارس بندھی اور پھر کام بتسلسل شروع ہو گیا۔ آٹھ دس ماہ مضامین کی تحصیل میں بیت گئے۔ اب کہ باقی ماندہ کام پر بھی اتنا ہی عرصہ صرف ہوا، پھر اس سارے کام کا بارِ گراں اس تن تنہا پر تھا، جس کو جیسے تیسے خود ہی نمٹانا تھا۔

خدائے بے نیاز کا بے حساب شکر ہے کہ یہ ناتواں پُرعصیاں اس عظیم کام کو بدرجہ اتم مکمل کرنے میں کامیاب ہو گیا ہے۔ **اللھم تقبل متقبل**

''المبین'' کے اس ایڈیشن کی تیاری میں شروع سے آخر تک بہت سے مخلص اصحاب مقتدر ارباب کا تعاون شامل رہا ہے۔ یہ اتفاقی بات ہے یا قدرت کا نظام کہ کبھی کبھی اپنوں سے بڑھ کر بے گانے کام آ جاتے ہیں۔ خیر! یقیناً ان محسنین کی عظیم محسنانہ خدمات کو فراموش نہیں کیا جا سکتا۔ یہاں چند نفوسِ پرخلوص کے اسمائے گرامی کا تذکرہ کر کے ان کا شکریہ ادا کرنا نہایت ضروری ہے۔ شیخ الحدیث استاذ العلماء علامہ محمد عبد الحکیم شرف قادری نے اپنی حسین حیات خوب خوب صورت تقریظ اور رہنمائی فرمائی۔ ان کی اس شفقت نے سنگِ تکمیل کا کام دیا کیونکہ وہ کتاب کے مواد سے متاثر ہوئے تھے۔ سید محمد عبد اللہ قادری بن سید نور محمد قادری نے قدم قدم پر اپنے خلوص کا برتاؤ کیا کہ بے گانگی و بیگانگی کا احساس تک نہ ہونے دیا نیز ''چند باتیں'' عنوان پہ تحریر کیں۔ جناب محمد عالم مختار حق صاحب نے کتاب کی تصحیح و تنقیح میں مشکل مقامات پر عقدہ کشائی فرمائی۔ ''استدراک'' کا مضمون جناب ہی کی مہربانی سے ہے۔ پیرزادہ اقبال احمد فاروقی (مدیر ماہنامہ ''جہانِ رضا''، لاہور) نے اشعار کی صحت پر توجہ دی۔ جناب ظہور الدین خاں امرتسری (ادارہ پاکستان شناسی، لاہور) نے حقیقت یہ ہے کہ ہر معاملہ میں اس طرح سے مدد کی کہ بیان سے باہر ہے۔ حاجی محفوظ احمد قادری سکھری (نوریہ رضویہ پبلشنگ کمپنی، لاہور) نے طباعت کی بابت راہنمائی کی۔ میں سمجھتا ہوں کہ اگر اللہ تعالیٰ کا فضل اور ان جیسے بزرگوں کا خلوص شریکِ حال رہے تو ''المبین'' ایسے بہت سے قیمتی جواہر پارے جو طاقِ نسیاں کی نذر ہیں، قلیل عرصہ میں اسی نفاست کے ساتھ برسرِ عام لائے جا سکتے ہیں۔ اللہ عزوجل ان بزرگوں کا خلوص قبول بارکاد فرمائے۔ ''دار الاسلام'' کو اپنے مشن میں عروج کی منازل سے سرفرازی نصیب ہو اور اسے سربلندی و نیک نامی کے ساتھ ابد الآباد قائم رکھے۔ آمین!

خادم العلم الشریف

محمد رضاء الحسن قادری

* * *

المحتویات

عنوان	نگاری	صفحہ
چند باتیں	سید محمد عبداللہ قادری	
تذکرۂ مصنف	ادارہ	
سید محمد سلیمان اشرف بہاری	سید نور محمد قادری	
المبین	علامہ سید محمد سلیمان اشرف بہاری	
تنقید و تبصرہ	ڈاکٹر عبد الستار صدیقی/ مولانا اکرام اللہ خاں ندوی/ نواب حبیب الرحمن خاں شروانی/ مفتی عبد اللطیف/ پروفیسر سید شیر علی	
استدراک	ادارہ	

* * *

چند باتیں

علامہ سید محمد سلیمان اشرف بن حضرت مولانا حکیم سید محمد عبد اللہ بہاری m میر داد صوبہ بہار [۱۸۷۸ء–۱۹۳۹ء] سابق صدر شعبہ اسلامیات علی گڑھ یونیورسٹی دنیائے علم و ادب کی ایک جانی پہچانی شخصیت تھے۔ جو محتاج تعارف نہیں۔

ان کی مایہ ناز تالیف "المبین" ان کی زندگی میں ہی ۱۹۲۹ء/۱۳۴۸ھ کو مسلم یونیورسٹی پریس علی گڑھ سے شائع ہوئی۔ ناشر محمد مقتدیٰ خاں شروانی تھے۔ ۵۰ سال بعد "المبین" کا ایک نسخہ حضرت مولانا محمد عبد الحکیم شرف قادری m [۱۹۴۴ء–۲۰۰۷ء] کو مل گیا۔ انھوں نے "المبین" کو شائع کرنے کا پروگرام بنایا۔ وہ چاہتے تھے کہ کوئی علم دوست اس پر بطور تعارف کچھ تحریر کرے۔ انھوں نے کئی احباب سے رابطہ کیا بعض خواہش کے باوجود کچھ نہ لکھ سکے۔ مولانا محمد عبد الحکیم شرف قادری صاحب نے حضرت حکیم محمد موسیٰ امرتسری m [۱۹۲۷ء–۱۹۹۹ء] سے تذکرہ کیا۔ تو حکیم صاحب فرمانے لگے کہ یہ کام سید نور محمد قادری گجرات/حال منڈی بہاء الدین کے سپرد کرتا ہوں۔ امید ہے وہ بہت اچھا تعارف لکھنے میں کامیاب ہوں گے۔ کیوں کہ وہ اس میدان کے شاہسوار ہیں۔ سید نور محمد قادری m [مئی ۱۹۲۵ء–نومبر ۱۹۹۶ء] نے ۳۵ صفحات (صفحہ ۱۷ تا صفحہ ۵۱) پر مشتمل مصنف اور ان کی تصنیف کا مبسوط تعارف تحریر کیا۔ دوسرے ایڈیشن میں سید نور محمد قادری کے تعارف کے علاوہ نواب حبیب الرحمن خاں شروانی [۱۸۶۶ء–۱۹۶۲ء] کا تبصرہ بھی شامل ہے۔ جو ۱۰ صفحات (صفحہ ۷ تا صفحہ ۱۶) پر محیط ہے۔ یہ ایڈیشن مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ رضویہ اندرون لوہاری دروازہ لاہور سے ۱۳۹۸ھ/۱۹۷۸ء میں شائع کیا گیا۔ ناشر مولانا محمد عبد الحکیم شرف قادری تھے۔ اس طرح کے اور بہت سارے کام حکیم محمد موسیٰ امرتسری m کی تحریک پر کیے جاتے تھے۔

۱۴۰۸ھ/۱۹۸۸ء کو المجمع الاسلامی مبارک پور (انڈیا) کی طرف سے "المبین" کو تیسری بار شائع کیا۔

اب ۲۰ سال بعد ۲۰۰۸ء میں ''المبین'' کو جدید انداز میں مع تعلیقات ''دار الاسلام'' کی جانب سے شائع کیا جا رہا ہے۔

اس چوتھے ایڈیشن کی اشاعت کا بندوبست ایک صاحب ذوق نوجوان عزیز محترم محمد رضاء الحسن قادری بن مفتی غلام حسن قادری، بانی جامع مسجد محمدی روحی اندرون بھاٹی دروازہ لاہور [مسجد محلہ کا نام منسوب بہ مولوی اصغر علی روحی، خطیب ضلع گجرات] کر رہے ہیں۔

فروری کے آخر میں میں چند دنوں کے لیے گجرات اور لاہور گیا تھا ۲۶ فروری ۲۰۰۸ء کی شام کو برادر محترم ظہور الدین خاں امرتسری (ادارہ پاکستان شناسی ۲/۲۴ سوڈی وال کالونی، ملتان روڈ، لاہور) کے ہمراہ ''مسجد روحی'' میں عزیزم محمد رضاء الحسن قادری S سے ملاقات ہوئی۔ بڑے خوش اخلاق، صالح نوجوان ہیں۔ معلوم ہوا کہ وہ مفتی غلام حسن قادری مدظلہ (دار العلوم حزب الاحناف، لاہور) کے فرزند ارجمند ہیں۔

۱۹۲۹ء میں پروفیسر سید محمد سلیمان اشرف بہاری نے ناشر ''المبین'' محمد مقتدی خاں شروانی کے لیے دعائے خیر فرمائی۔ ۱۹۷۸ء میں سید نور محمد قادری نے مولانا محمد عبدالحکیم شرف قادری اور ان کے رفقائے کار کے لیے دعائے خیر فرمائی۔ اب دونوں بزرگ دنیا میں موجود نہیں ہیں۔ اگر موجود ہوتے تو اس ایڈیشن کو خوب سراہتے کہ ۲۱ سالہ نوجوان محمد رضاء الحسن قادری سلمہٗ نے بڑی ہی خوب صورتی سے یہ کام کیا ہے۔

والد ماجد قدس سرہٗ سید نور محمد قادری m کی جگہ میں موجودہ ایڈیشن کی اشاعت پر عزیزم محمد رضاء الحسن قادری کو **بارک اللہ فی علمہٖ و عملہٖ** کے کلمات کے ساتھ دعائے خیر کرتا ہوں۔ اللہ تعالیٰ اس نوجوان طبقے سے ایسے کام کرواتا رہے، جن سے خیر کا پہلو نکلتا ہو اور آنے والی نسلوں کے لیے کارگر، مفید ثابت ہوں۔ اللہ جل شانہٗ اپنے حبیب مکرم حضرت محمد رسول اللہ ﷺ کے صدقے انھیں مزید ایسے کام کرنے کی توفیق دے۔ آمین ثم آمین!

دعا گو

سید محمد عبداللہ قادری عفی عنہ
چک نمبر ۱۵ شمالی، ضلع منڈی بہاء الدین
حال: ۲۰ ایف/۲۲۵، ویسٹ

مورخہ
۲۲/مارچ ۲۰۰۸ء
۱۳/ربیع الاول ۱۴۲۹ھ

جرجی زیدان [۱۸۶۱ء-۱۹۱۴ء]

جرجی بن حبیب زیدان ایک مستشرق، صحافی اور ادیب تھا، جو ۱۴ دسمبر ۱۸۶۱ء (۱۲۷۸ھ) کو بیروت میں پیدا ہوا اور ۲۲ جولائی ۱۹۱۴ء (۱۳۳۲ھ) کو قاہرہ میں فوت ہو گیا۔ وہ ایک غریب عیسائی گھرانے سے تعلق رکھتا تھا، لہٰذا اسے باقاعدہ تعلیم میسر نہ آسکی، لیکن اپنی ذاتی محنت اور کوشش سے اس نے بہت سے علوم میں دسترس حاصل کر لی۔ کچھ ابتدائی تعلیم حاصل کرنے کے بعد ایک نائٹ کالج میں انگریزی پڑھی۔ اس دوران اس نے علم و ادب کی بہت سی کتابوں کا از خود مطالعہ کیا۔ آخر ۱۸۸۱ء میں طب کا مطالعہ شروع کر دیا۔ ڈھائی برس طب کے بنیادی مطالعہ کے بعد بیروت کے "**المدرسۃ الطبیۃ**" میں داخلہ لیا اور وہاں سے صیدلہ (فارمیسی) کی سند حاصل کرنے کے ساتھ ساتھ لاطینی، طبیعیات، حیوانات، نباتات اور کیمیا وغیرہ میں بھی سند حاصل کی۔ اس کے چند روز بعد مصر چلا گیا۔ وہاں طب کے مدرسہ "**قصر العینی**" میں مزید تعلیم کا ارادہ رکھتا تھا، مگر ادب کی طرف میلان زیادہ ہونے کی وجہ سے طب کی تعلیم چھوڑ کر قریباً ایک سال تک اخبار "الزمان" کا ایڈیٹر رہا۔ ۱۸۸۴ء میں مصر کی سوڈان پر حملہ آور جماعت کے ساتھ بطور مترجم چلا گیا۔ اس دو ماہ بعد سوڈان سے مصر واپس آیا تو اسے "**النجمۃ المصریۃ**" کا امتیازی نشان عطا کیا گیا۔ ۱۸۸۵ء کے آخر میں بیروت واپس لوٹ آیا اور وہاں سے "**المجمع العلمی الشرقی**" کا رکن بنایا گیا۔ چنانچہ وہاں عبرانی اور سریانی زبانوں پر بھی ملکہ حاصل کر لیا۔ ۱۸۸۶ء میں لندن گیا اور برٹش میوزیم کی کتابوں کو کھنگال ڈالا۔ پھر قاہرہ آکر وہاں مستقل سکونت اختیار کر لی۔ پھر "**المقتطف**" اخبار کا مدیر بن گیا۔ ۱۸۸۸ء میں اس کی ادارت سے بھی استعفیٰ دے دیا۔ ۱۸۸۹ء میں مصر کے "**المدرسۃ العبیدیۃ الکبریٰ**" میں تدریس کے فرائض انجام دینے لگا۔ ۱۸۹۲ء میں اپنا مجلہ "الہلال" کا اجرا کیا، جس میں لغوی، تاریخی اور ادبی مضامین لکھا کرتا۔ یہ مجلہ قاہرہ سے اب بھی نکلتا ہے۔ ۱۸۹۷ء میں ایشیا سوسائٹی لندن کا رکن منتخب ہو گیا، پھر ایشیا سوسائٹی فرانس نے اس کو اس میں بطور نمائندہ مقرر کر دیا۔ سے

تونس کا اعزازی نشان "**نیشان الافتخار ترجمة اولیٰ**" دیا گیا۔ اس کے بعد وہ برابر تالیف و تصنیف میں منہمک رہا، یہاں تک کہ اس نے متعدد کتب تصنیف کیں، ان کے تراجم انگریزی، ترکی، فارسی، ہندی اور اردو وغیرہ زبانوں میں بھی ہو گئے ہیں۔ اس کی زیادہ تر تالیفات ادبی و تاریخی و روایتی ہیں، جن میں سے چند یہ ہیں

ابو مسلم الخراسانی، احمد بن طولون، الامین و المامون، انساب العرب القدماء، تاریخ آداب اللغة العربیة، تاریخ التمدن الاسلامی، تاریخ العرب قبل الاسلام، تاریخ مصر، تاریخ اللغة العربیة، تاریخ الیونان و الرومان، تراجم مشاهیر الشرق، الحجاج بن یوسف، صلاح الدین و مکائد الحشاشین، عبد الرحمٰن الناصر، عجائب الخلق، فتاة غسان، فتح الاندلس، الفلسفة اللغویة، طبقات الامم، المملوک الشارد، مختارات (مجموعہ مضامین)۔

"اردو دائرہ معارف اسلامیہ" ۱۰/۵۱-۵۹ میں ہے:

> "زیدان کوئی خاص محقق نہیں تھا، تاہم یورپی طریق کار سے واقفیت کی بدولت اس سے ادب عربی میں ایک نئے دور کا آغاز ہوتا ہے۔ اس نے متعدد اور مختلف قسم کے مباحث کو لوگوں تک پہنچایا اور عربوں کو تلقین کی کہ یورپ کے ترقی یافتہ طریق کار اور علوم قطعیہ کے علاوہ اس کی تاریخ اور ادب پر بھی توجہ دیں۔ علم و حکمت کی دنیا میں اس کی حیثیت ایک ابتدائی کی سی ہے۔ وہ ایک شریف اور پاکیزہ کردار کا مالک تھا۔ اس کی تصانیف خصوصاً "**تاریخ التمدن الاسلامی**" پر جو تند و تیز تنقید کی گئی ہے، وہ غالباً ایک حد تک منصفانہ کہی جا سکتی، مثلاً امین المدنی (کی) "**نبش الهذیان من تاریخ جرجی زیدان**"، یوسف طحشی (کی) "**البرهان فی انتقاد روایة عذراء قریش**"، اور بالخصوص شبلی نعمانی (کی) "**انتقاد کتاب تاریخ التمدن الاسلامی**"۔ بیسویں صدی کے ربع اول کے مطالعے سے اندازہ ہوتا ہے کہ زیدان کا اس میں کتنا بڑا حصہ ہے۔ جدید عربی ادب اور معاشرے کی تاریخ میں اس کا نام کبھی فراموش نہیں کیا جا سکے گا"۔

* * *

(ا)

حامداً و مصلیاً

مشاطہ را بگو کہ بر اسباب حسن یار
چیزے فزوں کند کہ تماشا بما رسید

پہلا باب

عربی زبان کے مخصوص فضائل

طریق وضع لفظ

فن لغت کا ماہر سب سے پہلے اس مسئلہ سے بحث کرتا ہے کہ لفظ کی وضع کیوں کر ہوئی: آیا پیدا کرنے والے نے بواسطہ الہام اس کی تعلیم فرمائی یا خود انسان نے اپنے اندرونی جوش اور جذبات نفسی سے متاثر ہو کر الفاظ وضع کر لیے؟

میں اسلاف کی اس بحث کو یہاں یوں چھیڑنا نہیں چاہتا کہ قطع نظر اس کے کہ بیان کا یہ موضوع نہیں ہے۔ اس وقت تک کوئی فیصلہ ایسا قطعی بھی جس سے مخالف احتمال کا استیصال ہو جائے، نظر سے نہیں گزرا۔ ہاں ان ابحاث کے مطالعہ سے عالمانہ دماغ کی ذکاوت وجودت اور انسانی طبیعت کی جدت و ذہانت ضرور معلوم ہو جاتی ہے۔ (۱)

اس خاکدان عالم کو جس وقت بھی انسان کی آمد و اقامت کا شرف حاصل ہوا، اس وقت کے لیے یہ فرض کر لینا کہ "پہلا جوڑا انسان کا ناطق نہ تھا، بلکہ محض صوت لایعنی اور حرکات اعضا سے اظہار حاجت اور باہمی مفاہمت ہو جاتی تھی، پھر موقع موقع سے الفاظ وضع ہوتے گئے، جنھوں نے رفتہ رفتہ ایک زبان کی بنیاد ڈال دی" یہ ایک ایسا خیال ہے، جس سے یہ صاف لازم آتا ہے کہ ایک زمانہ انسان پر ایسا بھی گزر چکا ہے کہ باوجود انسان ہونے کے وہ اپنے منھ

پانچواں باب

فلسفہ ارتقائے لسان

زبان اور اصولِ ارتقا:

عربی زبان کے ارتقا کا ایسا کمال جس سے آگے کسی رتبہ یا درجہ کا ہونا خیال میں بھی نہیں آ سکتا، وہ اشتقاق ہے۔ لیکن اس سے پہلے مختصر الفاظ میں ان مراحل و منازل کا بیان کر دینا ضروری ہے جو زبان کے متعلق محققین علمائے السنہ نے اپنی تصانیف میں بیان کیے ہیں، تاکہ یہ واضح ہو جائے کہ اشتقاق ہی ترقی کی ایسی آخری منزل ہے، جہاں پہنچ کر قوتِ واہمہ بھی یہ تجویز نہیں کر سکتی کہ زبان کے کمال کے لیے اب اور کیا ہونا چاہیے۔

— 7 —

اس دور کے علمائے السنہ قریباً اس پر متفق ہیں کہ زبان کی تاسیس حکایتِ صوتی کے اصول پر ہے۔ اس کا بیان یہ ہے کہ انسان وہی بولی بولتا ہے، جس بولی کو وہ اپنے ردو ملاقات سے سنتا ہو۔ ایران کی زبان فارسی، عرب کی عربی، انگلینڈ کی انگریزی اور فرانس کی فرانسیسی ہے۔ انسان کا جو بچہ جہاں پیدا ہوگا، اس کے کان اسی بولی کو سنیں گے، جسے اس جگہ کے باشندے بولتے ہوں گے۔ ایک ہندی بچہ اگر عرب میں پیدا ہو یا پیدائش کے بعد حواس کے آغازِ عمل سے پہلے وہاں پہنچ جائے، تو باوجود اس کے کہ ماں اور باپ اس کے ہندی ہیں اور صدیوں سے اس کے خاندان کی زبان ہندوستان کی زبان ہے، لیکن یہ بچہ اپنے گردوپیش چونکہ عربی سنتا ہے، اس لیے یہ اسی کی حکایت کرے گا۔ اس ماحول میں اس بچہ کی زبان عربی ہوگی۔ اس کی مادری زبان ہندی اس کے لیے اس وقت ایسی ہی اجنبی ہے، جیسا کہ عربی النسل کے بچے ہندی سے بےگانہ ہے۔ (1)

— 8 —

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر انسان کی اولاد کسی ایسی جگہ پرورش پائے، جہاں کوئی نہ آدمی ہو، نہ آدم زاد، وحوش، طیور، چرند، پرند، درخت اور بوٹی کے سوا کسی نوعِ انسان کا وہاں نشان و پتا تک نہ پایا جائے، تو وہ بچہ جوان ہو کر بلکہ بڑھاپے تک بھی بولنے پر قادر نہ ہوگا۔ اس کے منھ

تنقید و تبصرہ

۱- ابلیس پر تعقب و تبصرہ

——ڈاکٹر عبدالستار صدیقی——

۲- ڈاکٹر عبدالستار صدیقی کے تعقب و تبصرہ پر ایک تنقیدی نظر

——مولانا اکرام اللہ خاں ندوی——

۳- ابلیس

——نواب حبیب الرحمن خاں شروانی——

۴- تقریظ برابلیس

——مفتی عبداللطیف صاحب——

۵- تقریظ

——پروفیسر سید شبیر علی صاحب——

* * *

سے مثل حیوانوں کے آواز نکالتا تھا۔ مرورِ ایام سے مہمل اصوات الفاظِ موضوع کے قالب میں ڈھل کر معانی کے مقابل قرار پا گئے۔

علاوہ ازیں یہ شرافتِ انسانی اور الفاظ یا معنی کی ایسی اہانت ہے کہ اس کی صراحت کسی عالمِ لغت نے اپنے قلم سے نہیں لکھی، اگرچہ بعض مذہب جو وضعِ لغت کے متعلق بیان کیے گئے ہیں، ان سے یہ اعتراض لازم آتا ہے (اور ان کا مقابل گروہ جو اس کا قائل ہے کہ انسان اپنی گفتگو کے لیے الفاظ اپنے ساتھ ہی ساتھ لایا ہے، یہی اعتراض پیش کر کے دلائل سے انھیں ساکت و صامت کر دیتا ہے)، تاہم تصریح کے ساتھ آج تک اس کا قائل ایک بھی نہیں ہوا کہ انسان کی نسل پر وہ عہد بھی گزر چکا ہے، جب کہ وہ محض گنگ تھا۔

انسانِ اوّل کی زبان کا مسئلہ

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ سب سے پہلے انسان کی زبان کیا تھی اور اس کا علم اس کو کیوں کر حاصل ہوا؟ اس بحث پر انسان کے حوصلہ و بلند پروازی جس کے ارتقا کا اندازہ قوتِ واہمہ کے بھی تصرف سے کبھی کبھی خارج ہو جاتا ہے، اپنا پورا جلوہ دکھاتی ہے۔ اس لیے کہ واقعات و حقائق پر اگر اکتفا کیا جائے، تو پھر جولانیٔ فکر کا موقع کہاں سے آئے؟

یہی سبب ہے، جو ایک فلسفی جب تک یہ نہ ثابت کر لے کہ حضرت آدم بھی فیلسوف تھے، وہ علمِ فلسفہ اور اس کی تاریخ کو نامکمل و ناقص جانتا ہے۔

شاعری کی تاریخ میں اگر اشعار و قصیدے کی نسبت آدم d کی طرف (!) نہ کی گئی، تو بزمِ مشاعرہ میں گویا شمعِ محفل ہی نہ تھی۔ پھر علمائے لغت سے یہ کیوں امید رکھی جائے کہ وہ اپنی تحقیقات کا سلسلہ حضرت آدم تک پہنچانے میں قاصر رہیں گے۔

علم اللغت کا مؤرخ سب سے پہلے حضرت آدم d کی ایک زبان قرار دیتا ہے، پھر ان کے کنبہ میں اس زبان کی تعلیم کا طریقہ بیان کرتا ہے۔ معاشرت کے پھیلاؤ، ضروریات کی کثرت، اور عمرانی زندگی کی پیچیدگیاں جب نئے الفاظ کا مطالبہ کرتی ہیں، تو اس وقت کن اصول پر حضرت آدم الفاظ وضع کرتے ہیں اور وضعِ الفاظ کا طریقہ اپنی اولاد و احفاد کو تعلیم فرماتے ہیں؟ یہ سارے دقیق لاینحل مسائل اس مؤرخ کے قلم سے اس صفائی کے ساتھ نکلتے چلے آتے ہیں کہ گویا یہ سب اس کا مشاہدہ ہے یا خبرِ متواتر سے اس کا علم ہوا ہے۔ یہاں تک کہ حضرت آدم کا

سنی ہوئی مٹی کے تختیوں پر علوم لکھنا، ان تختیوں کا آگ میں ڈال کر پکا لینا، طوفان نوح میں ان کا انتشار، اور پھر بعض تختیوں کا بعض اولادِ آدم کو ملنا؛ یہ سب گویا بیان واقعہ اور آنکھوں کا دیکھا ہوا معاملہ ہے۔

مورخ کا قلم ان طبع آزمائیوں اور دقیقہ کاویوں پر کیوں کر دلیلیں لاتا ہے اور دوسرے گروہ فریق مقابل کے کیا اعتراضات وارد ہوتے ہیں، میں اس وقت ان سب دلیل و برہان اور اعتراض و جواب کو چھوڑ کر صرف ان مذاہب کے بیان پر اکتفا کرتا ہوں، جو اس وقت تک وضع الفاظ کے متعلق علمائے لغت نے قرار دیے ہیں۔

دو مسلک [۱-اشعری ۲-معتزلی]:

اصول کلیہ کے طور پر اس مسئلہ میں دو مسلک ہیں۔

۱- ایک تو یہ ہے کہ الفاظ کی وضع ابتداءً توقیف سے ہوئی۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے جب حضرت آدمؑ کی تخلیق فرمائی، تو انھیں گفتگو کے لیے الفاظ بھی بتائے۔ پھر جب وہ اس خاکدان عالم میں آئے، تو حسب ضرورت الفاظ کی وحی بھی ان کی جانب ہوتی رہی، یہاں تک کہ مجموعہ الفاظ نے ایک زبان کی صورت اختیار کر لی۔ (1)

یہ مسلک علمائے اسلام میں امام اشعری کا ہے۔ سعید ابن جبیر، جلال الدین سیوطی، ابن فارس، ابن زید اور ابن حاجب کی بھی تحقیق اسی کے قریب قریب معلوم ہوتی ہے۔

۲- دوسرا مسلک یہ ہے کہ الفاظ وضع کرنے والا خود انسان ہے۔ اپنے نفس اور ماحول کی تحریکات سے متاثر ہو کر آہستہ آہستہ اس نے الفاظ کا ذخیرہ جمع کر لیا، جس نے ایک زبان کی صورت پھر اختیار کر لی۔

یہ مسلک گروہ معتزلہ کا ہے۔ ابو ہاشم نے یہ تحقیق پیش کی اور اس کے متبعین نے اسے تسلیم کیا۔ ایک یہ مسلک بھی ہے کہ ابتدائی تعلیم الفاظ کی تو بذریعہ وحی ہوئی، پھر انھی الفاظ معلومہ کو گھٹا بڑھا کر یا بعض کو بعض سے ترکیب دے کر انسان نے اپنی اصطلاحات کے لیے الفاظ کا ذخیرہ وضع کر لیا۔ لیکن حقیقت میں یہ کوئی مستقل مسلک نہیں، بلکہ مسلک اشعری کا ایک دوسرا اسلوب بیان ہے۔

مسلک معتزلہ کی تین شکلیں:

لیکن مسلک معتزلہ کے اصول تاسیس کی جب تشریح کی گئی، تو اس کی تین مستقل صورتیں ہو گئیں۔

۱ ایک گروہ تو اس کا قائل ہوا کہ انسان نے جب آنکھ کھولی، تو اسے موجوداتِ عالم میں مختلف آوازیں سنائی دیں۔ کچھ تو حیوانوں کی آوازیں تھیں، جو مختلف حالتوں میں جداگانہ کم و کیف سے ان کے منہ سے نکلتی تھیں، مثلاً جب مرغی چیل کو دیکھتی ہے، تو اپنے بچوں کو اس کا شکار ہو جانے سے محفوظ رکھنے کے لیے ایک قسم کی موٹی اور مسلسل آواز نکالتی ہے لیکن جب کسی جگہ کا دانہ پاتی ہے اور بچوں کو اس کے لیے بلاتی ہے، تو اس وقت اس کی شفقت و پیار کی آواز سے کچھ اور انداز پایا جاتا ہے۔ اس سے ترہیب و ترغیب کے وقت دو مختلف آوازوں کا نکالنا انسان نے سیکھا۔ اسی طرح دیگر حیوانوں کی آوازوں کو سنتا رہا اور ان کی مختلف حالتوں کے تغیرات کا اندازہ کرتا گیا۔ پھر درختوں کی جنبش، ہوا کا چلنا، پتوں کا گرنا، پانی کا برسنا، بادل (|) کا گرجنا، غرض یہ کہ ہزاروں صدائیں تھیں، جو انسان کے گردوپیش گونج رہی تھیں۔

اب انسان نے بھی چاہا کہ ان آوازوں کو اپنے منہ سے نکالے۔ چناں چہ اس نے جب اس کا ارادہ کیا، تو اس کا آلۂ صوت چوں کہ زیادہ لچک دار اور نرم و مہذب تھا، اس سے کائنات کی صدائیں اس کے منہ سے جب صدائے بازگشت ہو کر نکلیں، تو زیادہ صاف اور زیادہ قابلِ افہام و تفہیم تھیں۔ اسی بنا پر الفاظ کی تعمیر شروع ہوئی، جسے کچھ عرصے میں زبان کا رتبہ دے دیا گیا۔

۲۔ دوسرے گروہ نے یہ کہا کہ انسان کی طبیعت میں وضعِ اصوات کی قابلیت فطری ہے، مثلاً شدتِ کرب میں چیخ کا نکل جانا، حالتِ مرض میں اضطراری طور پر ہائے وائے کرنا، خوشی میں واہ واہ بے ساختہ کہہ اٹھنا۔ یہ اصوات تعلیمی و اکتسابی نہیں ہیں، بلکہ طبعی ہیں۔ بعینہٖ اسی طرح مختلف جذبات و خواہشات کے وقت خود بخود طبیعتِ انسان نے ایک آواز پیدا کی، جسے آگے چل کر لفظی شان حاصل ہوئی۔ پھر جب ضروریات اور اشیا کے نام وضع کرنے اور خیالات کے اظہار کا موقع آیا، تو اس وقت بھی طبیعت کی خلاقی ظاہر ہوئی اور اس وقت قوتِ ناطقہ منفعلہ کے تاثیر و تاثر سے انسان جو کچھ بول اٹھا، انھی طبعی صداؤں اور بولیوں کے مجموعے سے ایک زبان بن گئی۔

۳۔ تیسرے گروہ نے اپنا یہ خیال ظاہر کیا کہ جس طرح مختلف اشیا کے تصادم سے مختلف

آوازیں پیدا ہوتی ہیں، اسی طرح قوائے مدرکہ پر جب خیالات مختلفہ کی ضرب پہنچتی ہے تو اس تصادم سے دماغ میں ایک آواز پیدا ہوتی ہے، جس کا لقب زبان پر آکر لفظ ہو جاتا ہے، مثلاً ایک پتھر کے ٹکڑے سے جب پتھر کو ٹکرایا جائے، تو اس کی ایک آواز ہوگی لیکن پتھر کو جب لوہے سے ٹکرایا جائے گا، تو اب اس کی جو آواز ہوگی، وہ پہلی آواز سے مغایر ہوگی۔ اسی طرح پتھر کو مختلف موجودات سے ٹکراتے جائیے، تو اختلاف شے سے اختلاف صوت حاصل ہوتا جائے گا۔ **وقس الباقی علی ھذا**

انسان کا دماغ جس کا ہر حصہ اپنا احساس و ادراک جداگانہ رکھتا ہے، جب انہی قوائے (۱) دماغیہ پر محسوسات، مسموعات اور مشہودات کی مختلف تاثیروں کی چوٹیں پہنچیں اور خود انسان کے داخلی جذبات و تاثرات نے بھی قوائے مدرکہ پر ضرب پہنچائی، تو ان سے مختلف اور گوناگوں آوازیں پیدا ہوئیں اور انہی مختلف آوازوں کی جماعت جب انسان نے اپنی خلقی ذہنی قوت و استعداد سے انجام دی تو اس سے زبان پیدا ہوئی۔

آغاز پیدائش زبان کے متعلق مستقل خیالات پیش کیے جاتے ہیں۔ بعض ان میں سے یہ بتاتے ہیں کہ خود انسان نے ہی ابتداءً الفاظ وضع کیے اور ایک مذہب کا یہ دعویٰ ہے کہ ابتداء الہام سے ہے۔ ان کے سوا جو اور مذاہب بیان کیے جاتے ہیں، وہ فی الحقیقت انہی مذاہب اربعہ کے تداخل کا نتیجہ ہیں۔

میزان السنہ میں عربی زبان کا وزن۔

اس مقام پر نفس مذہب کا بیان تفصیل کے ساتھ اس لیے نہیں کیا گیا کہ ان میں سے الہامی یا اصطلاحی جو کوئی مذہب بھی صحیح مان لیا جائے اور پھر اسے میزان قرار دے کر عربی زبان کو تولا جائے، تو صاف نظر آجائے گا کہ سب زبانوں سے زیادہ وزن میں کانٹے کی تول عربی زبان ہے، مثلاً جامعیت، کمال اور حقیقت معنی کا لفظ سے انکشاف جس صحت و وسعت کے ساتھ زبان عربی میں پایا جاتا ہے، اس کا سراغ تک کسی دوسری زبان میں نہیں ملتا۔ اس سے عربی زبان کا الہامی ہونا بمقابلہ دیگر السنہ زیادہ قرین قیاس ہو جاتا ہے۔

پھر لفظ عربی کی ترتیب حروف میں تناسب اور مدلول و معنی سے حروف کی ہیئت کی مناسبت سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر لغت و الفاظ کی وضع انسان ہی کی اصطلاح ہے، تو عربی زبان کا وضع

کرنے والا بڑا ہی کامل اور صحیح ادراک و احساس کرنے والا انسان تھا، جس کے مقابلہ میں دیگر السنہ کے وضع کرنے والوں کا وہی حال ہے، جو چراغ کا آفتاب تاباں کے سامنے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے۔

یہ امر محتاج بیان نہیں کہ من جملہ ان حالات کے جنھوں نے بنی آدم کی عزت و (۱) شرافت کا سکہ اس خاکدان عالم میں جاری کر دیا۔ ایک بہت بڑا کمال انسان کا نطق اور گویائی ہے۔

حیوان لایعقل جس حد تک کہ عقل و تمیز سے بے بہرہ ہیں، اسی مرتبہ تک نطق اور گویائی سے بھی محروم ہیں۔ بنی نوع انسان کے لیے یہی ان کا امتیاز خصوصی کہ وہ اپنے جذبات، خیالات، احساسات اور واردات کا اظہار اپنی زبان و بیان سے کرتا ہے۔ اس کی تمام برتریوں کا زینہ بن گیا۔

اس جزئی مسئلہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے انصاف کی نگاہوں سے اگر دیکھا جائے تو عربی زبان کا دیگر السنہ پر وہی شرف محسوس و مشہود ہوتا ہے، جو غیر عرب کی زبان و کلام کو وحوش و طیور کی آوازوں پر حاصل ہے۔

عربی کے مقابلہ میں دوسری زبانیں۔

اس کی تحقیقی علت باعتبار واقعہ کچھ ہی کیوں نہ ہو، لیکن باعتبار ظاہر یہ کہا جا سکتا ہے کہ جن اصول و ضوابط کے دائرہ میں حروف الفاظ عربی کا اپنا جلوہ دکھا رہا ہے، ان قوانین کا لحاظ یا تو [illegible] دیگر عجمی زبانوں نے کیا ہی نہیں یا اگر کیا بھی، تو نقص و خامی سے وہ پاک نہ ہو سکا۔ اس لیے عجمیوں کی بولی صوت حیوانی سے تو ممتاز و فائق ہو گئی، لیکن مرتبہ کمال کے حاصل کرنے سے بہرحال دور رہی۔

زبان اور مخارج

مثلاً صوت کو جس کمال و خوبی کے ساتھ عربی زبان نے استعمال کیا ہے، اور حسن، قوت و بلاغت کے ساتھ اس کے مخارج کا احاطہ کیا ہے، اس کا نمونہ کسی عجمی زبان میں پایا نہیں جاتا۔ حلق، تالو، زبان، مسوڑھے، دانت اور ہونٹ یہی چھ اعضا ہیں، جن کے باہمی اتصال و انفصال سے ہوائے لطیف ایک صوت و صدا بن کر کانوں تک پہنچتی ہے۔ اسی لیے ان اعضائے ستہ کا نام مخارج حروف ہے۔ (۱)

یہ واقعہ ہے کہ جب تک ہوا مخارج میں پہنچ کر لطیف نہ ہو گی، حرف یا لفظ کا آلات صوت

سے پیدا ہونا ممکن ہے۔

بعض دیگر قوموں میں جنھوں نے اپنی زبان کے نظامِ کلام کو ضابطہ و قانون میں لانے کی کوشش کی ہے، انھوں نے اپنی زبان کے حروفِ تہجی کے لیے مخارج بھی مقرر کیے ہیں لیکن باوجود سعی و کوشش نہ تو مخارج تعداد میں آلاتِ صوت کے برابر ہیں اور نہ ایک زیادہ۔

مثلاً سنسکرت (جس کا عجمی زبانوں پر ایک نمایاں تفوق ہے اور علم اللسان خزینہ کے ذریعہ ایک مسلم محقق ہے) اس نے مخارجِ حروفِ تہجی کے لیے آٹھ مقام متعین کیے اور یہ سب سے بڑی تعداد ہے، جسے عجمی زبان نے پیش کیا ہے۔

ان زبانوں کو چھوڑیے، جنھوں نے نہ مخارج کو جانا، نہ اپنے حروف کے لیے ان کے اصل قواعد تعلیم وضع ہوئے ہیں۔ بلکہ ان زبانوں کو لیجیے، جنھوں نے ابتدا ہی سے وضعِ اُصول و ضوابط کی کوشش کی ہے۔ ان میں بھی سنسکرت سے زیادہ احاطہ آلاتِ صوت کا کسی نے نہیں کیا۔

اب عربی زبان کو لیجیے، جس کے حروفِ تہجی کی کل تعداد انتیس ہے۔ اس نے سب حروف کے مخارج کی طرف صحیح احساس و تمیز سے غور کیا۔ تو مخارج کا تعین سترہ مقام پر ہوا۔ مثلاً حلق ایک آلۂ صوت ہے۔ عربی میں چھ حرفوں کا مخرج اس طرح پر ہے کہ بعض کا تعلق ابتدائے، بعض کا وسط سے اور بعض کا انتہائے حلق سے ہے۔

سنسکرت اس کی تو مدعی ہوئی کہ فلاں فلاں حرف یہاں بھی حلقی ہیں، لیکن حلق کے اس حصہ خاص کو متعین نہ کر سکی جس حصہ سے اس حرف کے ادا کا تعلق تھا۔ اور یہ ظاہر ہے کہ جب تخصیص میں تمیز نہ ہوئی، تو پھر صوت میں بھی ممتاز ہونے کی حالت ضعیف و کم ہوگی۔ یہ متکلم جہاں سے جس کا جی چاہے گا، ادا کرے گا۔ صحت و سقم کے جانچنے کا جب (ا) کوئی معیار نہیں رہا، تو پھر اس کا اصل مخرج سے منحرف ہو جانا بالکل ممکن اور قرین قیاس ہے۔ یہی عدم امتیاز اور عدم تخصیص و تعیین اس امر کی دلیل ہوئی کہ عربی کے مقابلہ میں عجمی کا وہی حال ہے، جو حیوان کی آواز کا عجمی بولی کے سامنے ہے۔

عربی حروف کے مخارج کی اجمالی تفصیل

مزید توضیح کی غرض سے مخارجِ حروفِ عربی کی تفصیل مختصر الفاظ میں درج ذیل ہے

1۔ ہمزہ و ہا کا مخرج اقصائے حلق ہے۔ یعنی حلق کا وہ حصہ جو سب سے نہایت سینے کی

طرف ہے۔

۲ عین اور حا کا مخرج وسط حلق ہے۔

۳- غین اور خا کا مخرج حلق کا ابتدائی حصہ ہے۔

عربوں نے جس طرح حلق کے تین حصے مقرر کیے ہیں: ادنیٰ، اوسط اور اقصا، اسی طرح بقیہ پانچ آلات کے بھی حصص متعین ہیں، جیسا کہ بیان ذیل سے واضح ہوگا

۴- قاف کا مخرج اقصائے زبان اور تالو کا وہ حصہ جو اس حصہ زبان کے مقابل ہے۔

۵- کاف کا مخرج زبان کا وہ حصہ جو اقصائے زبان یعنی مخرج قاف سے اوپر کی جانب متصل اور بالکل ہی مقارن ہے۔ اسی لیے قاف و کاف قریب المخرج کہے گئے ہیں۔

۶- جیم شین اور یا کا مخرج وسط زبان اور تالو کا وہ حصہ جو وسط زبان کے مقابل ہے۔

۷- ضاد کا مخرج زبان کا کنارہ داڑھوں کے ساتھ ہے، جسے عربی میں **اضراس** کہتے ہیں۔

۸- لام کا مخرج کنارۂ زبان کا حصہ اسفل اور تالو کا وہ حصہ جو اس کے مقابل ہے۔ اس حرف کے ادا میں تالو کا وہ حصہ شامل ہے، جو ضاحک و ناب کا مسوڑا ہے۔

۹- را کا مخرج نون کے مخرج کے قریب ہے، یعنی پشت زبان اور ثنایا علیا کے مسوڑوں سے ملتا ہے۔ (۱)

۱۰- طائے مہملہ، دال مہملہ اور تائے فوقانیہ کا مخرج وسط طرف زبان اور ثنایا علیا کی جڑ کا درمیانی حصہ ہے۔

۱۱- نون کا مخرج زبان کے سرے سے جو حصہ زبان کے قریب ہے اور دونوں اگلے دانتوں کا مسوڑا ہے، جنھیں عربی میں **ثنایا علیا** کہتے ہیں۔

۱۲- صاد، سین اور زائے معجمہ: یہ حروف صفیر ہیں۔ مخرج ان کا طرف زبان اور ثنایا سفلی کی جڑ کے درمیان میں جو جگہ ہے، وہی مقام ان تینوں کا مخرج ہے۔

۱۳- ظا، ذال اور ثا: زبان کا کنارہ اور ثنایا علیا کا کنارہ ان کا مخرج ہے۔

۱۴- فا: اس کا مخرج لب زیریں کا حصہ باطن اور ثنایا علیا کا کنارہ ہے۔

۱۵- با، میم اور واو کا مخرج دونوں لب ہیں، لیکن واو کے ادا میں دونوں ہونٹ کھلے رہتے ہیں، چپٹے نہیں، میم اور با میں لپٹ جاتے ہیں۔ ہاں! میم کی ادا میں ناک کا بانسہ بھی شامل ہے۔

۱۶ نون ساکن اور میم ساکن کا حالت اخفا اور ادغام میں مخرج خیشوم ہے اور اس حالت میں ان دونوں کا نام غنہ ہے۔

۱۷۔ الف کا مخرج حلق اور منھ کا جوف ہے، حلق بن سے نکل جاتا ہے۔

فائدہ حروف شفتین یعنی واؤ، میم اور با، اگرچہ ان کا مخرج دونوں لبوں کو بتایا گیا ہے، لیکن باعتبار واقعہ ہر ایک کا مخرج جداگانہ ہے۔ لبوں کا مل کر بند ہو جانا، لبوں کا کھلا رہنا اور آگے کی طرف بڑھ جانا، لبوں کا مل کر ایک آواز معاونت خیشوم پیدا کرنا۔ یہ تینوں باعتبار واقعہ تین مستقل و ممتاز اصوات ہیں۔ اس لیے کہا جا سکتا ہے کہ مخارج حروف عربیہ ایسے ہیں۔

سنسکرت کے دعوے پر ایک نظر

اب زبان سنسکرت کے اس دعوے پر کہ حروف حلقی کا وجود یہاں بھی ہے، ایک تنقیدی نظر ڈالنا ہے: (ا)

ک ( )، کھ ( )، گ ( )، گھ ( )، الف ممدودہ ( ) و مقصورہ ( ) اور نون غنہ ( ) یہ چھ حروف ہیں، جن کا مخرج سنسکرت نے حلق کو قرار دیا ہے۔ انصاف کی نظر سے دیکھیے کہ ان میں کون سا حرف ہے، جو حلق سے ادا ہوتا ہے۔

مجودین قراء نے ایک آسان قاعدہ عوام کے لیے یہ بتایا ہے کہ جس حرف کا مخرج معلوم کرنا ہو تو اس کے قبل ہمزہ مفتوحہ لا کر اس حرف کو ساکن کر دو، اور پھر ادا کرو، جو اس کا صحیح حقیقی مخرج ہوگا، وہ اس طرح متعین محسوس ہو جائے گا۔ مثلاً **اَلْ، اَبْ، اَیْ، لَیْ** اسی قاعدہ پر خا اور عین کے ساتھ ہمزہ مفتوحہ ملا دو اور **اَخْ** اور **اَعْ** ادا کر کے معلوم کر لو کہ ان دونوں کا مخرج حلق ہے۔ لیکن کاف کے ساتھ یا نون غنہ کے ساتھ جب ہمزہ مفتوحہ کو ملا دیں گے، تو **اَکْ** اور **اَنْ** کی صدا صاف بتائے گی کہ پہلے کا مخرج اقصائے زبان اور دوسرے کا خیشوم یعنی ناک کا بانسہ ہے۔ ان دونوں حرفوں کا کوئی تعلق حلق سے نہیں ہے۔ یہی حال بقیہ تین حرفوں کا ہے کہ ان میں سے کوئی حرف بھی حلق سے علاقہ نہیں رکھتا۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ عجم کی قوت تمیز عرب سے بہت کم ہے۔ ان کے نزدیک زبان کا حصہ بیرونی حلق کا حکم رکھتا ہے یا نون غنہ جس کی مثال میں سنسکرت کا لفظ تنگ بمعنی جسم پیش کیا جاتا ہے، اس کا مخرج حلق کو بتانا خیشوم و حلق میں عدم امتیاز کی دلیل ہے۔

صرف اسی ایک مثال سے قیاس کر لینا چاہیے کہ سنسکرت میں بقیہ مخارج سبعہ کا بھی صحت،

واقعیت کے ساتھ ایسا ہی علاقہ ہے جیسا کہ ان حروف خمسہ کا حلق کے ساتھ معلوم ہو۔

مخارج حروف کے تعین میں یہ بحث پیش نہیں کی جاتی کہ عرب جس حرف کا مخرج کسی عضو کو قرار دیں، تو یہ کیا ضرور ہے کہ ہمارے اہل زبان بھی اس حرف کا مخرج اسی عضو کو قرار دیں، یہ تو اپنے اپنے طرز ادا پر موقوف ہے۔ ہو سکتا ہے کہ عرب کے حلقوم اور اقتضائے زبان سے ادا کرتے ہوں، اہل سنسکرت اسے حلق سے ادا کرتے ہوں، لیکن یہ تجربہ (!) اس لیے پیش نہیں کیا جا سکتا ہے کہ جب بوقت ادا حرف کو ایک ہیئت عارض ہوئی اور اس کے عارض نے اسے متشخص کر دیا تو اب ہر شخص کو اختیار ہے کہ وہ اسے ادا کر کے یہ فیصلہ کرے کہ یہ حرف کس مقام سے ادا ہوتا ہے۔ سنسکرت نے پانچ حرف حلقی بتائے ہیں اور ہر ایک کی متشخص صورت ظاہر کر دی ہے۔ اب ایک ایک کو ادا کر کے دیکھ لو، تمھیں خود عیاناً مشہود ہو جائے گا کہ ان میں سے کسی کا بھی مخرج حلق نہیں ہے۔ یہ ایک کھلی ہوئی حقیقت ہے۔ لہذا اس سے زیادہ کہنا تحصیل حاصل اور تطویل لاطائل ہے۔

لیکن اس سے ایک عجیب اور نیا انکشاف ہوتا ہے۔ عربی میں حرف غین اور خا کا مخرج حلق ہے، لیکن اگر عجمی (ہندوستانی) ان حرفوں کو ادا کرے گا، تو بجائے غین کے گاف (   ) اور خا کی جگہ کھ (   ) کہے گا، مثلاً ایک ان پڑھ کے منہ سے بجائے "غریب" "گریب" (   ) اور بجائے "خالی" "کھالی" (   ) ادا ہوگا۔

یہ ایک ایسا واقعہ ہے جسے ہر شخص عوام کی گفتگو میں ہر وقت مشاہدہ کرتا ہے۔ پس بلا خوف تردید کہا جا سکتا ہے کہ سنسکرت کے حروف حلقی کسی وقت میں عربی کی طرح حلقی تھے، جو گھستے گھستے اپنی ہیئت اصلیہ سے ہٹتے اور دور ہوتے چلے گئے کہ آخر کار ان کی ہیئت نے ایک خاص شکل اختیار کر لی، لیکن پھر بھی بعض بعض حروف مثلاً ک اور کھ اس وقت بھی اس کا پتہ دیتے ہیں کہ یہ حرف عربی کی بگڑی ہوئی صوت و صدا ہے۔

اس خیال کی تقویت اس واقعہ سے اور زیادہ ہو جاتی ہے کہ ان دونوں کا شمار حرف حلقی میں ارباب سنسکرت نے کیا ہے۔ استاد نے غین اور خا کو حلقی بتایا تھا۔ کچھ عرصہ تک صحت ادا کے ساتھ صحت مخرج کی تعلیم جاری رہی، لیکن رفتہ رفتہ عجمیت غالب آتی گئی اور صحت ادا میں فرق آ گیا، مگر مخرج انھیں وہی یاد رہا، جو استاد نے بتایا تھا۔ چنانچہ ک اور کھ کا حلقی ہونا اس امر کی بین دلیل ہے کہ یہ

دونوں حرف کی بحث میں (1) غین اور تا تھے، جو خاص عربوں سے لیے گئے تھے۔

جرجی زیدان بعض الفاظ عربی کو سنسکرت سے منقول اس بنا پر کہتا ہے کہ زبان سنسکرت اس فن تحقیق میں عربی سے پہلے مکمل ہو چکی تھی۔ شاید اس کی تحقیق تو اپنے موقع پر درست ہوگی کہ واقعہ یہ ہے، لیکن کاش! زیدان کو یہ معلوم ہوتا کہ جس زبان کے حروف عربی حرفوں کی بگڑی ہوئی صورتیں ہیں، تو اس زبان کے الفاظ الفاظِ عربی سے کہاں تک بے نیاز ہو سکتے ہیں۔

بہر حال اس بحث کو چھوڑیے۔ اس لیے کہ اس کتاب کا موضوع عربی و عجمی زبان کا مقابلہ و موازنہ نہیں ہے، بلکہ فی الحال صرف خصوصیات اور محاسن زبان عربی کا بیان کرنا مقصود ہے۔ اس لیے بعد بیان مخارج ایک مختصر بحث صفات حروف سے کی جاتی ہے۔

صفت حرف:

عربوں نے اس ہیئت کو جو بوقت ادا حرفوں کو عارض ہوتی ہے، جب باعتبار صفات کے دیکھا، تو انھیں کیف میں بھی ایک دوسرے سے ممتاز پایا۔ کسی حرف میں سبکی و نرمی تھی، اور کسی میں صلابت و سختی۔ اس لحاظ سے بھی عربوں نے حروف تہجی کو چند اقسام پر منقسم کیا ہے۔

مخارج حروف کو بمنزلہ کمیت کے سمجھیے اور صفات حروف کو ان کا کیف کہیے اور پھر یہ ملاحظہ کیجیے کہ ان دونوں کم و کیف کے اقسام متعدد ہونے نے عربی حرفوں میں یہ خاص امتیاز پیدا کر دیا کہ ہر حرف کی ہیئت عارضہ ایک دوسرے سے ممتاز ہو گئی۔

یہ ایک ناقابل انکار واقعہ ہے کہ عربوں کی زبان میں جس قدر نمایاں اختصاص امتیاز حروف کا پایا جاتا ہے، کسی دوسری زبان میں نہ یہ امتیاز ہے، نہ اس کے تلفظ میں اس طرح کا تعین ہے کہ محض سننے سے لفظ کا ہر حرف سامع کی سمجھ میں اس طرح آ جائے کہ ایک حرف کا دوسرے حرف سے التباس نہ ہونے پائے۔ مثلاً عربی زبان میں زا اور ذال، ظا اور ضاد یا سین، صاد اور ثا میں بخوبی تمیز محض ان کی اس ہیئت عارضہ سے کر سکتے (1) ہیں، جو بوقت تلفظ انھیں عارض ہو جاتی ہے۔ ہر حرف اپنے وجود اور تشخص کو صاف صاف بتائے گا، لیکن اگر عجمی انھی حرفوں کو ادا کرے گا، تو اس کی نوعیت ادا میں یہ قابلیت نہ ہوگی کہ ہر حرف اپنے وجود کو آپ بتاتا ہو۔ یہاں یہ ایسے خاموش ہوں گے کہ سامع زا کی جگہ ذال یا ظا یا ضاد جو چاہے، سمجھ لے۔

''مشک آن است کہ خود ببوید'' کی مثل عربی حرف پر صادق آتی ہے اور ''عطار بگوید'' کے

محتاج اہل علم کے کو تلے حروف ہیں۔ اس خصوصیت کو ذہن میں رکھ کر باعتبار کیفیت حروف کے اقسام مشہورہ حسب ذیل ملاحظہ ہوں:

١ مجہورہ جن کی آواز میں بلندی ہو۔
٢ مہموسہ جن کی آواز ہلکی اور دھیمی ہو۔
٣ شدیدہ جن کی آواز میں سختی ہو۔
٤- رخوہ جن کی آواز میں نرمی ہو۔
٥- مستعلیہ جن کی ادا میں زبان بلند ہوتی ہے۔
٦- مستفلہ جن کی ادا میں زبان پست ہوتی ہے۔
٧- مطبقہ جن کی ادا میں زبان تالو سے لگتی ہے۔
٨- مذلقہ جن کی آواز میں تیزی ہو۔
٩- صفیریہ جن کی آواز گنجشک کی آواز سے مشابہ ہو۔
١٠- قلقلہ جن کی ادا کے وقت مخرج میں جنبش پائی جائے۔
١١- منفتحہ جس کی ادا میں زبان اور تالو کے درمیان کشادگی رہتی ہو۔
١٢- مصمتہ ایسے حروف کہ بغیر حروف مذلقہ کے محض انہی سے کوئی کلمہ رباعی یا خماسی نہ بنے؛
یعنی محض یہ حروف رباعی یا خماسی بنانے سے خاموش ہیں۔ (ا)
١٣- منحرفہ جس کی ادا میں زبان پلٹتی ہو۔
١٤- مکررہ جس میں قابلیت تکرار کے قبول کرنے کی ہو؛ یعنی اگر اس کی ادا میں احتیاط نہ کریں، تو وہ مکرر ہو جائے۔
١٥- متفشی: جس کی ادا میں آواز پھیلتی بکھرتی ہو۔
١٦- مستطیل جس کی آواز میں درازی ہو۔

علاوہ ان کے اور بھی بہت سی قسمیں ہیں، مثلاً مدہ، لین، ہاوی، جوف وغیرہ وغیرہ۔ تفصیل کے لیے فن تجوید کی کتابوں کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ یہاں محض چند اقسام مشہورہ پر اکتفا کیا گیا ہے۔

اجتماع اضداد کی کنہ:

ہاں! بعض صفات بعض کی ضد و مقابل ہیں۔ ان کا اجتماع حرف واحد میں نہ ہوگا، مثلاً

مجہورہ ضد مہموسہ، شدیدہ ضد رخوہ، مستفلہ ضد مستعلیہ، مصمتہ ضد مذلقہ، مطبقہ ضد منفتحہ ہے اور بعض صفتیں ایسی ہیں، جو باہم ضد نہیں ہیں۔ ایسی صفات ایک حرف کے ساتھ جمع ہو سکتی ہیں۔

غرض سہولت ذیل میں ایک جدول پیش کی جاتی ہے۔ اسے دیکھ کر بآسانی معلوم کیا جا سکتا ہے کہ حرف کے اوصاف کیا ہیں:

الف	مجہورہ	رخوہ	مستفلہ	منفتحہ	مصمتہ	ہوائی	
ب	،	شدیدہ	،	،	مذلقہ	قلقلہ	
ت	مہموسہ	،	،	،	مصمتہ	•	
ث	،	رخوہ	،	،	،	•	
ج	مجہورہ	شدیدہ	،	،	،	قلقلہ	
ح	مہموسہ	رخوہ	،	،	،	•	
خ	،	،	مستعلیہ	،	،	•	(۱)
د	مجہورہ	شدیدہ	مستفلہ	،	،	قلقلہ	
ذ	،	رخوہ	،	،	،	،	
ر	،	متوسطہ	،	،	مذلقہ	منحرفہ	مکررہ
ز	،	رخوہ	،	،	مصمتہ	صفیرہ	
س	مہموسہ	،	،	،	،		
ش	،	،	،	،	،	حرف تفشی	
ص	،	،	مستعلیہ	مطبقہ	،	صفیرہ	
ض	مجہورہ	،	مستفلہ	،	،	مستطیلہ	
ط	،	شدیدہ	مستعلیہ	،	،	قلقلہ	
ظ	،	رخوہ	،	،	،		
ع	،	متوسطہ	مستفلہ	منفتحہ	،		
غ	،	رخوہ	مستعلیہ	،	،		
ف	مہموسہ	،	مستفلہ	،	مذلقہ		

ق	مجہورہ	شدیدہ	مستعلیہ	،	مصمتہ	قلقلہ	
ک	مہموسہ	،	مستفلہ	،	،		
ل	مجہورہ	متوسطہ	،	،	مذلقہ	منحرفہ	
م	،	،	،	،	،		
ن	،	،	،	،	،	حرف غنہ	
و	،	شدیدہ	،	،	مصمتہ	حرف مد	حرف لین
ہ	مہموسہ	رخوہ	،	،	،	٭	٭ (۱)
ء	مجہورہ	شدیدہ	،	،	،		
ی	،	رخوہ	،	،	،	حرف مد	حرف لین

کم و کیف حروف عربیہ

حروف عربیہ کے متعلق دیگر اصول و ضوابط جن کی تفصیل فن تجوید میں موجود ہے، ان سے قطع نظر کر کے صرف کم و کیف یعنی مخارج و صفات کے اقسام پر ایک عامیانہ نگاہ ڈالی جائے، تو سب سے پہلے عربی زبان کی یہ خوبی خصوصیت سامنے آتی ہے کہ یہاں نہ صرف الفاظ اور ان کی باہمی ترکیب کے لیے قانون و ضابطہ ہے، بلکہ حروف تہجی اپنی انفرادی حالت میں بھی قانون و ضابطہ کے اندر اپنا نتیجہ جلوہ دکھاتے ہیں۔ اس وصف کے عیاں ہونے کے بعد شاید اس بیان کی ضرورت باقی نہیں رہتی کہ ایسے با اصول حرفوں سے جس لفظ کی ترکیب ہوگی اور پھر ان لفظوں کو باہم ترکیب دے کر جب کوئی جملہ بنایا جائے گا تو اس وقت زبان و بیان کی ابہت و رونق کس شان کی ہوگی، یہ ایک کھلا راز ہے!

دوسری خصوصیت اس زبان کی یہ معلوم ہوتی کہ نہ صرف جملہ و کلام کے تحت میں بلکہ لفظ و کلمہ کے جزو بھی باہم ایسے ممتاز ہیں کہ کلمہ کے ایک جزو کا دوسرے جزو سے اشتباہ نہیں ہوتا۔

یہ ظاہر ہے کہ کلام اور جملہ کی ترکیب الفاظ سے ہوتی ہے۔ اگر ایک لفظ دوسرے لفظ سے ممتاز نہ ہو، تو نہ مبتدا معلوم ہو، نہ خبر، نہ فعل سمجھ میں آئے، نہ فاعل، نہ مفعول۔ گویا انسان کی بامعنی گفتگو ایک صوت لایعنی و مہمل کی مرادف ہو جائے۔ اس لیے کہ محض منہ سے مسلسل آواز نکالنے کا نام کلام نہیں ہے۔ اس کی قابلیت تو حیوانوں میں بھی پائی جاتی ہے کہ وہ گھنٹوں خاموش نہیں

ہوتے، لیکن چونکہ ایک ہی کم و کیف میں ان کی آواز کے تشخص ادا ہوتے رہتے ہیں، اس لیے وہ آواز کے مرتبے سے ترقی پا کر الفاظِ با معنی کی منزل تک نہیں پہنچ سکتے۔ پس اگر انسان کے کلام میں بھی امتیازِ الفاظ باقی نہ رہے، تو یہ حیوانوں کی آواز ہو جائے گی۔

پس جس طرح کلام کے تشخص یعنی الفاظ کا ممتاز ہونا کلام با معنی کے لیے ضروری ہے، اسی طرح الفاظِ با معنی کے لیے اس کے اجزا یعنی حرفوں کی صوت کا ممتاز ہونا بھی ضروری ہے۔ (۱)

یہ مسئلہ بھی بیان ہو چکا کہ تقسیم مخارج و صفات نے عربی حرفوں کو کانٹے میں تول تول کر ایک علیحدہ علیحدہ اور باہم ممتاز کر دیا ہے کہ ایک کا اشتباہ دوسرے سے ہو نہیں سکتا۔ نیز یہ کہ اس وصف میں کوئی عجمی زبان عربی کے مقابلہ میں پیش نہیں کی جا سکتی۔ پس یہ کہنا کہ عربی کلمہ کے مقابلہ میں عجمی کلمہ کا وہی مرتبہ ہے، جو حیوان کی صوت کا عجمی کلمہ کے مقابلہ میں ہے، بالکل بیان واقعہ ہوگا۔ اہلِ عجم کلام کے تشخص یعنی الفاظ کو تو باہم ممتاز کر سکے، لیکن اس تشخص کے اجزا یعنی حروف میں وہ مرتبہ امتیاز کا نہ پیدا کر سکے، جو عربوں کے یہاں تھا اور یہی بنیاد اس علو و رفعت کی ہے، جس پر محاسنِ زبانِ عربی کی عمارت قائم ہوئی۔

حکایتِ صوتی

اقسامِ صفات سے علاوہ ان خصوصیتوں سے جن کا تعلق ادائے حرف کے ساتھ ہے، ایک عجیب فائدہ علمیہ یہ حاصل ہوتا ہے کہ اگر اس لفظ کے تلفظ اور ادا کرنے میں اس کی ہیئت صوتی کی صحت پر خاص لحاظ رکھا جائے اور سامع بغور اس تلفظ کی سماعت کرے، تو نوعیت معنی کا ایک خاکہ سامنے آ جاتا ہے۔

مثلاً لفظ اگر حرف شین سے شروع ہوا ہے، جو عربوں کے نزدیک تفشّی کا حرف ہے، اب جس کلمہ میں یہ حرف پایا جائے گا، اس میں پھیلاؤ، وسعت یا پراگندگی کا مفہوم ضرور پایا جائے گا، عام اس سے کہ حسی ہو یا معنوی، مثلاً!

لفظ	معنی	وجۂ مناسبت
شباب	جوانی	اعضا اور جذبات بڑھ گئے
شبر	بالشت	ہتھیلی اور انگلیاں کھنچ جاتی ہیں
شحنہ	کوتوال	شہر پر اس کا احاطہ عام ہے

شجر	درخت	برگ و شاخ کا پھیلاؤ عیاں ہے
شبج	دراز کرنا، کھینچنا	مثلاً چہرے کو خوب کھینچ کر تان دیا تو کہیں گے۔ **شبج الجلد**

دعا مانگنے والے نے خوب ہاتھ پھیلا کر دعا مانگی، تو کہیں گے۔

شبج الداعی

شجُر	کار مختلف فیہ	پراگندگی کا تذکرہ ہے (!)
شر	بدی	انتشار و پراگندگی محتاجِ بیان نہیں
شرف	بزرگی	وسعت و احاطہ سے انکار نہیں ہو سکتا
شت	پراگندگی	روشن ہے
شتم	دشنام یعنی گالی	سامع یعنی جسے گالی دی جائے، اس کا انتشار قدرتی ہے
شجاع	بہادر دلیر	پیکار کا احاطہ لابد ہے
شرع	قانونِ الٰہی	ہمہ گیری مسلّم ہے
شحم	چربی	پگھلنا اور پھیلنا، ہر دو کا تجربہ ہے
شرح	بیان کرنا	وسعت نمایاں ہے

دوسری مثال۔ ر حرفِ تکرار ہے۔ اب اگر کوئی لفظ اس حرف سے شروع ہوتا ہے، تو اس میں تکرارِ فعل کی طرف ایک اشارہ ہوگا۔

لفظ	معنی	
رقش	دو رنگ کی روشنائی سے لکھنا	
رقطہ	سیاہ میں سفید کی آمیزش	
رقص	ناچنا، پے در پے ہونا	
رقز	پاکوبی کرنا	
رقعۃ	پیوند	ان تمام الفاظ میں یہ مناسبت بیان سے مستغنی ہے
رجف	سردی سے کانپنا	
رکض	گھوڑے کو تیز چلانے میں ایڑ لگاتے جانا	
رعرعۃ	پانی کا ہلنا یا بہتے رہنا	

رعاف ناک سے خون کا جاری ہونا

رعشہ لرزہ

حرف ر کی ایک صفت تو یہ ہے کہ وہ حرف مکرر ہے، لیکن علاوہ ازیں کچھ اور صفات بھی اس میں ہیں، مثلاً رخوہ، مجہورہ، مستفلہ اور منحرفہ وغیرہ۔ اس لیے ایسے کلمات جن میں رعایت تکرار کے معنی کی نہ پائی جائے، وہاں دیگر اوصاف مذکورہ بالا میں سے کسی کی رعایت ضرور ہوگی۔ مثلاً

لفظ	معنی	صفت
رَقاق	زمین نرم	رخوہ
رَکز	آواز نرم	〃
رَقیق	غلام یا شے سیال	〃
رُکعۃ	مثاک یعنی رکھنا	مستعلیہ
رُکوع	پیٹھ خم کرنا	〃
رَمس	مسخ کر دینا	منحرفہ
رَمیم	استخوان بوسیدہ	〃
رَمۃ	شے کے خلل کو درست کرنا	〃
رمض	گرمی میں آفتاب کا سخت گرم ہونا	مجہورہ

حرف جیم میں چند اوصاف پائے جاتے ہیں: مجہورہ، شدیدہ، قلقلہ، مستعلیہ اور منفتحہ وغیرہ۔ سب جو کلمہ حرف جیم سے شروع کیا جائے گا، اس کے معنی میں کوئی مبہم بلندی یا جنبش یا قوت، شدت وغیرہ داخل ہوگا۔ مثلاً

لفظ	معنی	وصف
جَفا	ستم، ظلم	
جاب	سخت درشت	
جار	بسیار انبوہ	
جلب	قوت سخت	شدیدہ یا مجہورہ
جِلف	بہت ہی بے وقوف شخص	

جلّ	بہت	
جلا	تعظیم کے وقت جس لفظ سے خطاب کریں	
جلمد	مرد قوی	{|}
جاش	اضطراب دل	قلقلہ
جاف	زمین پر گرا دیا	مستفلہ
جبجب	زمین ہموار	منفتحہ

ایسا ہی حرف خا چند **صفات** سے متصف ہے: رخوہ، مستعلیہ، منفتحہ، **مصمتہ** اور مہموسہ۔ اب جس کلمہ کا آغاز حرف خا سے ہوگا، اُس میں اوصاف مذکورہ بالا میں سے کسی صفت کی رعایت ضرور ہوگی۔ مثلاً ایک صفت اُس کی رخوہ ہے۔ پس بعض کلمات میں حرف خا سے ابتدا اسی مقصد سے کی گئی ہوگی کہ اس کے معنی میں نرمی و سہولت کا کوئی پہلو ضرور ہوگا۔ مثلاً

لفظ	**معنی**	**وصف**
خصب	فراخ سالی	
خضب	سرسبز شاداب	رخوہ
خضم	تر و نرم چیز کا کھانا جیسے ککڑی اور خربوزہ وغیرہ	

دوسری صفت اس کی مستعلیہ ہے۔ بعض کلمات میں اس صفت کی رعایت ہوگی، جیسے

خطر	پیمانہ کلاں	مستعلیہ
خطیر	مرد بلند رتبہ	{|}

تیسری صفت اس کی منفتحہ ہے۔ بعض کلمات میں اس صفت کا لحاظ ہوگا۔

خرق	زمین کشادہ	
خرق	جوان مرد اور ظریف	منفتحہ
خریق	بہت سخی آدمی	

وعلیٰ ہذا القیاس۔

اب میں اس بیان کو ختم کرتا ہوں۔ نقشہ میں جو حرف کے صفات اس لیے درج کیے گئے ہیں کہ جس کلمہ کو چاہو، اس کا حرف لے کر نقشہ میں اس کے صفات دیکھ لو اور معنی کے ساتھ ان کی

تحقیق خود کرلو۔ یعنی ضرورت اس کی ہے کہ علم تجوید میں کمال اور حاسہ سامعہ بدرجہ غایت لطیف ہو۔ شخص، متعدد یا عدم قابلیت کی وجہ سے اگر لفظ اور معنی میں کوئی مناسبت نہ پیدا کرسکا تو یہ اس کا قصور ہوگا، نہ کہ اس اصل و قاعدہ کا جس پر الفاظ عربیہ کی تاسیس ہوئی۔

چو بشنوی سخن اہل دل، مگو کہ خطاست
سخن شناس نۂ دلبرا خطا ایں جاست

* * *

دوسرا باب

مخارج وصفات و اعراب حروف

ایک عام اور سہل قاعدہ:

اب ایک ایسا قاعدہ بیان کیا جاتا ہے جس سے فائدہ حاصل کرنے کے لیے اس کی ضرورت نہیں کہ مخارج صفات حروف بھی معلوم کر لیے جائیں۔ بلکہ یہ ایک ایسا عام اور سہل قاعدہ ہے، جسے مکتب میں پڑھنے والا طالب علم بھی بآسانی سمجھ سکتا ہے۔ شرط یہ ہے کہ استاد نے اس قاعدہ کی طرف توجہ دلائی ہو۔

عربوں نے تین حرفوں کو وزن کلمات کے لیے مقرر کیا ہے: فا، عین اور لام۔ ان میں سے پہلا اور پچھلا کم زور مانا گیا ہے۔ حذف و تغیر کی آفت اکثر فا یا لام پر آتی ہے۔ عین وسط میں ہے۔ اس لیے بہ نسبت ان دونوں کے اسے قوی تسلیم کیا گیا ہے، نیز اس کے حذف کے موقع بھی کم ہیں۔ اب اگر کسی کلمہ میں حرف عین مکرر آیا، تو قوی کی تکرار اس کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ اس کے مفہوم میں زور یا تکرار یا مبالغہ پایا جائے گا، مثلاً عین کلمہ۔ اس طرح مکرر آیا کہ دونوں کے مابین کوئی اور حرف حد فاصل نہیں، تو لامحالہ ان دونوں میں ادغام کیا جائے گا اور اس صورت میں عین کلمہ مشدد ہو کر زور یا تکرار پر دلالت کرے گا، مثلاً **تَعَلَّمَ** (بہ تکلف علم پانا)، **تَقَسَّمَ** (ٹوٹ کر ٹکڑے ٹکڑے ہو)، **كَسَّرَ** (پاش پاش کر دیا)، **قَطَّعَ** (ریزہ ریزہ کر دیا)، **صَرَّفَ** (طرح طرح پھیرا)۔ تکلف اور تکرار پر عین کی تکرار اور تشدید بہت اچھی رہبری کر رہی ہے۔ لیکن اگر عین کی تکرار اس طرح ہوتی ہے کہ کوئی حرف دونوں میں فاصل ہے، عام ازیں کہ حرف زائد لام کلمہ ہو یا کوئی اور حرف، اس صورت میں تکرار عین سے مبالغہ سمجھا جائے گا، مثلاً **خَشُنَ** (سخت ہونا)، **عَشُبَ** (سر گھاس) (۱) اور **غَدِنَ** (بڑھنا یا لٹکنا)۔ اب اگر کسی کے مزاج میں سختی بہت ہی زیادہ ہو جائے یا کسی جگہ گھاس بہت ہی بڑھ جائے یا کسی کے بال بہت ہی دراز ہو جائیں، تو پہلے اور دوسرے میں حرف شین اور تیسرے لفظ میں حرف دال جو عین کلمہ ہے، اس کی تکرار سے مبالغہ کا فائدہ حاصل کریں گے، مثلاً **اِخْشَوْشَنَ الرَّجُلُ** (شخص بہت ہی کھرا یعنی سخت مزاج ہو گیا)، **اِعْشَوْشَبَ الْمَكَانُ** (جگہ گھاس بہت ہی بڑھ گئی)، **اِغْدَوْدَنَ الشَّعْرُ** (بال بہت ہی لمب

آنے) ، **غَشَمْشَم** (بہت ہی دلیر) ، **عَصَبْصَب** (بہت ہی گرم) ، **عَمَكْمَك** (بہت ہی سخت) ، **عَرَكْرَك** (بہت ہی قوی ہمت) ۔

اسی ضابطہ و قاعدہ سے یہ سمجھنا چاہیے کہ جب کسی ثلاثی کو رباعی کے وزن پر لاتے ہیں تو الحاق لفظی کے ساتھ کوئی معنوی پہلو بھی اس میں ضرور ملحوظ ہوتا ہے۔ صرفیوں نے ابواب کے خواص جو مقرر کیے ہیں، ان کے تتبع میں یہ نکتہ مضمر ہے کہ حرف کی زیادتی معنی کی زیادتی پر دلالت کرتی ہے۔ جیسا کہ "زنجی" اور "**مغنی اللبیب**" کو مطالعہ کرنے والے اسے اچھی طرح جانتے ہیں۔ ابن جنی نے بھی "خصائص" میں اس مسئلہ کو صراحت سے بیان کیا ہے کہ جس مصدر میں دو حرفوں کی تکرار ہوگی، وہاں تکریر معنی بھی ضرور پائی جائے گی۔ مثلاً **زَعْزَعَة** (ہوا کا کسی چیز کو ہلانا) ، **جَرْجَرَة** (اونٹ کے گلے کی آواز) ، **قَلْقَلَة** (آواز پیدا کرنا یا ہلانا) ، **قَرْقَرَة** (زور سے ہنسنا یا مستوں کی آواز، قہقہہ) ، **صَلْصَلَة** (گھنٹہ وغیرہ کی پیہم آواز یا جھنکار) **و علی ہذا القیاس**

اعراب و حرکات کا فلسفہ:

لیکن اسی ذیل میں ابن جنی نے ایک ایسے امر کی طرف اشارہ کیا ہے، جس سے اس کا سراغ ملتا ہے کہ الفاظ کے اعراب و حرکات کی تحقیق بھی ضابطہ و قانون سے خارج نہیں۔ ماضی و مضارع وغیرہ و مشتقات کے حرکات و سکنات اتفاقی یا باہمی مقابلہ قرار دے کر مقرر نہیں کر دیے گئے ہیں، بلکہ تعین حرکات میں تناسب معنی کا بھی لحاظ ہے۔ مثلاً ماضی کا حرف اول مفتوح ہوتا ہے اور مضارع کا حرف اول مضموم۔ فعل مضارع حال اور استقبال دونوں زمانوں کو متضمن ہے۔ اس انضمام کی مناسبت سے اس کے لیے ضمہ کی حرکت مقرر کی گئی اور فعل ماضی میں چونکہ گزشتہ کا حال کھل جاتا ہے، اس لیے فتحہ مقرر ہوا تاکہ حصول و انصرام سے مشعر ہو۔ لفظ فتح اور ضم کے معنی کو خیال کیجیے، پھر اس کی مناسبت ماضی و مضارع کے ساتھ دیکھیے، تو مرفوعات، منصوبات اور مجرورات کے اسرار منکشف ہو جائیں گے۔ فاعل کی بلندی اس کے مرفوع ہونے کی مقتضی ہے اور مفعول کی پستی اس کے نصب کی خواہاں ہے۔ رفع اور نصب کے معنی کا لحاظ فرمائیے، پھر حقیقت فاعل و مفعول پر غور کیجیے اور اس کا اعتراف کیجیے کہ اعراب و حرکات میں حکیمانہ اصول موجود ہیں۔

مضاف الیہ مجرور ہوتا ہے اور اس کے اعراب کو جر کہتے ہیں۔ جر کے معنی کھینچنا ہے۔ مضاف کو یہ اپنی طرف کھینچتا ہے۔ اس لیے جر کی حرکت اس کے لیے قرار پائی۔ لیکن

مصلحت نیست کہ از پردہ بروں افتد راز
ورنہ در محفل رنداں خبرے نیست کہ نیست

اب ابن جنی کے اس لطیف اشارہ کو ملاحظہ کیجیے۔ اس نے اپنی مشہور کتاب ''خصائص'' میں یہ بیان کیا ہے کہ من جملہ اوزان مصادر ایک وزن مصدر کا **فَعَلَان** ہے اور **فَعَلَی** کے وزن پر مصدر بھی آیا ہے اور صفت کا صیغہ بھی آتا ہے۔ دونوں وزنوں میں ایک امر مشترک یہ ہے کہ حروف متحرک کا سلسلہ ان میں پیہم چلا آیا ہے۔ یعنی فا، عین اور لام تینوں متحرک ہیں۔ نہ کہیں کوئی حرف ساکن ہے، نہ حرفوں کا اعراب مختلف ہے، تینوں حرفوں کا اعراب فتحہ ہے۔ حرکات ثلاثہ یعنی فتحہ، ضمہ اور کسرہ میں سب سے زیادہ سبک فتحہ سمجھا گیا ہے۔

پہلے وزن میں لام کلمہ کے بعد الف اور نون زائدہ آیا ہے اور دوسرے میں صرف الف مقصورہ ہے۔ اب ان اوزان پر اگر کوئی مصدر یا صفت کا صیغہ آئے گا، تو اس سے پیشتر کہ ان الفاظ کے معنی کا علم ہو، ذکی الطبع شخص ان کے ظاہری شکل سے جو دلالت اعراب سے عیاں ہے، سمجھ لے گا کہ پہلے میں تو حرکت و دلالت کا کوئی مفہوم ہے اور دوسرے میں فتحہ کا تواتر اور الف مقصورہ کا تعلق اس کی تیزی اور سبکی سے خبر دیتا ہے، جیسے **غَلَیَان فَوَرَان** (ابلنا، جوش مارنا)، **غَشَیَان** (دل کا سخت ہو جانا)، **جَمَزَی وَقَلَی بَشَکَی** (تیز رفتار) وغیرہ[1]

تاہم لحاظ یہ امر ہے کہ اگر حرکات کی مناسبت معنی کے ساتھ نہیں، تو پھر ان اوزان کی یہ خصوصیت ہے؟ کیا امر اتفاقی کو ابن جنی نے فضائل محاسن کے موقع پر پیش کر دیا ہے؟ کبھی نہیں! ہرگز نہیں! بلکہ مقصد یوں ہے کہ جس طرح کلمہ کے حروف معنی کے ساتھ مناسبت رکھتے ہیں، اسی طرح کلمات کے حرکات بھی اپنی کچھ خصوصیت رکھتے ہیں۔ اس لیے فعل ماضی، مضارع، فاعل، مفعول اور مضاف الیہ کے حرکات کا اپنی معنی کے ساتھ تناسب بیان کر دیا گیا، تا کہ ابن جنی کے اس بتائی ہوئی اصل کی جس کی طرف **فَعَلَان** **فَعَلَی** اشارہ کر رہے ہیں، تائید مزید ہو جائے۔

اس سے زیادہ تفصیل اہل علم نکتہ فکریہ کے دور **تفکر و تشکر**

مخارج وصفات حروف کا دوسرا معنوی فائدہ:

مخارج وصفات حروف سے اب ایک دوسرا فائدہ معنوی ملاحظہ ہو۔ الفاظ کا فصیح وغیر فصیح ہونا ہر زبان میں محاورات اہل زبان کے مطالعہ سے معلوم کیا جا سکتا ہے۔ محض لفظ کے سننے سے اس کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا کہ یہ لفظ فصیح ہے یا غیر فصیح۔ گفت وشنود اور تقریر وتحریر میں یہ لفظ مقبول ہے یا نامقبول، لیکن عربی الفاظ یہاں بھی اپنی ایسی خصوصیت رکھتے ہیں کہ اگر ان کا لحاظ سامع ملحوظ رکھے تو محض سن کر پہچان سکتا ہے کہ یہ لفظ فصیح ہے یا غیر فصیح، مثلاً کسی سہ حرفی لفظ کو لے لو اور اس کے حرفوں کے مخارج کی طرف غور کرو۔ اگر ترتیب ان کی یہ ہے کہ اعلیٰ سے اوسط اور پھر ادنیٰ کی طرف آتے ہیں، تو یہ ثبوت ہوا اس لفظ کے فصیح ہونے کی دلیل ہے۔ مثلاً ایک لفظ **عذب** جس کے معنی خوشگوار یا صاف وشیریں پانی کے ہیں۔ اس لفظ کا پہلا حرف عین ہے اس کا مخرج حلق یعنی اعلیٰ ہے، دوسرا حرف ذال معجمہ ہے، اس کا مخرج زبان کا کنارہ یعنی اوسط ہے، تیسرا با ہے، اس کا مخرج ہونٹ یعنی ادنیٰ ہے۔ اب اگر سامع کو نہ لفظ کے معنی معلوم ہیں، نہ اسے اس کی خبر ہے کہ یہ لفظ **عذب** عربی کے محاورہ میں فصیح ہے یا ثقیل، لیکن اسے حرفوں کا مخرج ومقام معلوم ومحفوظ ہے تو وہ محض ترتیب مخارج سے اس لفظ کے فصیح ہونے کا علم حاصل کر سکتا ہے۔

علامہ جلال الدین سیوطی m نے اپنی بے مثل کتاب "**المزہر**" میں عربی الفاظ کی اس (!) خصوصیت کو نہایت شرح وبسط کے ساتھ بیان کیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر مخارج حروف کے درمیان ترتیب اداء میں طفرہ نہیں ہوتا، تو یہ لفظ زبان پر سبک اور اپنے رتبہ میں فصیح ہوگا، لیکن اگر اس میں طفرہ پایا جاتا ہے، تو قول مذکور کے مقابلہ میں یہ عرب کی زبان پر ثقیل اور مرتبہ فصاحت میں کم ہوگا۔

لغوی معنی طفرہ کودنے کے ہیں، لیکن بیان مخارج میں اس سے مراد یہ ہے کہ قریب موافق مخرج کو چھوڑ کر بعید وغیر موافق مخرج پر پہنچ جانا، مثلاً ادنیٰ سے اعلیٰ یا اعلیٰ سے ادنیٰ کی طرف آئے، تو وسط ان دونوں صورتوں میں چھوٹ گیا، اسی کا نام طفرہ ہے۔

مزید سہولت تفہیم کی غرض سے کلمات ثلاثی کی ترکیب دوازدہ گانہ کو اس جگہ "**المزہر**" سے نقل کیا جاتا ہے، تاکہ ادنیٰ استعداد رکھنے والا طالب علم بھی لفظ عربی کے مرتبہ فصاحت کے سمجھنے میں ایک حد تک کامیاب ہو سکے:

١ اعلیٰ سے اوسط اور پھر ادنیٰ مثلاً ع د ب
٢ اعلیٰ سے ادنیٰ اور پھر اوسط مثلاً ع ر د
٣ اعلیٰ سے ادنیٰ اور پھر اعلیٰ مثلاً ع م ہ
٤ اعلیٰ سے اوسط اور پھر اعلیٰ مثلاً ع ل ن
٥ ادنیٰ سے اوسط اور پھر اعلیٰ مثلاً ب د ع
٦ ادنیٰ سے اعلیٰ پھر اوسط مثلاً ب ع د
٧ ادنیٰ سے اعلیٰ پھر ادنیٰ مثلاً ف ع م
٨ ادنیٰ سے اوسط پھر ادنیٰ مثلاً ف د م
٩ اوسط سے اعلیٰ پھر ادنیٰ مثلاً د ع م
١٠ اوسط سے ادنیٰ پھر اعلیٰ مثلاً د م ع
١١ اوسط سے اعلیٰ پھر اوسط مثلاً ن ع ل
١٢ اوسط سے ادنیٰ پھر اوسط مثلاً ل م ن

مخارج صفات حروف کا فصاحت الفاظ پر اثر

ہاں مخارج حروف کی تمیز و تعیین لفظ فصیح کے معلوم کرنے میں اسی وقت بہت مفید رہتی ہے، جب کہ اوصاف حروف بھی صحت کے ساتھ ملحوظ ہوں۔ مثلاً ایک اعرابی کا قول ہے

تَرَكْتُ نَاقَتِي تَرْعَى الْهُعْخُعَ

لفظ **ہعخع** تین حرفوں سے مرکب ہے اور یہ تینوں حرف حلقی ہیں۔ کسی کلمہ کا ایک ہی مخرج کے حرفوں سے مرکب ہونا اس کے عدم فصاحت و ثقالت کی دلیل ہے۔ علاوہ ازیں تینوں حرف مصمتہ ہیں اور لفظ کا خمیر حرف مذلقہ سے [illegible] ترکیب پایا، دلیل اس کے ثقیل ہونے کی ہے۔ چناں چہ رباعی و خماسی اگر صرف مصمتہ حروف سے مرکب ہوں، تو انھیں اہل عرب اپنی زبان کا لفظ ہی نہ قرار دیں گے۔ ہاں ثلاثی میں اتنی وسعت تو ہے کہ وہ لفظ عربی کا شمار کر لیا جائے گا، لیکن ثقیل اور غیر فصیح سمجھا جائے گا۔

ایسا ہی امرؤ القیس کے اس مصرع۔ **غَدَائِرُهُ مُسْتَشْزِرَاتٌ إِلَى الْعُلٰى مُسْتَشْزِرٌ** فصیح ہے۔ اس لیے کہ حرف شین جس کی صفت مہموسہ اور رخوہ ہے، تا جو مہموسہ اور شدیدہ اور زا جو کہ مجہورہ ہے، اس کے بیچ میں واقع ہوا ہے۔ ان تینوں حرفوں کے اختلاف صفات نے لفظ کو غیر فصیح بنا دیا۔ اس لفظ کا تلفظ کرتے ہوئے زبان اسے بے ضبط ادا نہیں کرتی۔

علمائے ادب نے فصاحت الفاظ جانچنے کے لیے جو اصول وضع کیے ہیں، ان میں غور کرنے سے یہ معلوم کیا جا سکتا ہے کہ لفظ کے فصیح بنانے میں مخارج صفات حروف کا کہاں تک دخل ہے۔ اگر لفظ میں تنافر پایا جاتا ہے یا اس کے تلفظ میں زبان کو تنگی و دشواری ہوتی ہے تو یہ اس کی دلیل ہے کہ مخارج صفات حروف میں تناسب باہمی کا لحاظ نہیں رکھا گیا اور یہی دلیل ان کے غیر فصیح

ثقیل ہونے کی ہے۔ مثلاً کوئی لفظ ایسا ہے کہ ترکیب ایسے حرفوں سے ہوئی ہے کہ ان سب کا مخرج ایک ہی گر صوت ہے یا مخرج بہت ہی قریب قریب واقع ہوا ہے یا اس کے سارے حروف مصمتہ ہیں یا متضاد صفات کے حروف جمع ہو گئے ہیں، تو ان سب صورتوں میں اس لفظ کو غریب کہا جا سکتا ہے کہ یہ لفظ غریب ہے، یہ لفظ وحشی ہے، یہ متروک الاستعمال کلمہ ہے۔ اس قدر سمجھنے کے لیے صفات و مخارج حروف پر ملکہ تامہ ہونا کافی ہے۔

عیسیٰ بن عمر نحوی کا ایک جملہ مثال الفاظ غریبہ میں بہت ہی مشہور ہے۔ ایک دن یہ گھوڑے سے گر پڑا اور بے ہوش ہو گیا اور اس کے گرد آدمیوں کا ہجوم ہو گیا۔ جب وہ ہوش میں آیا تو مجمع کی طرف بڑی بے دلی سے یوں مخاطب ہوا: **مالکم تکأکأتم علی کتکأکئکم علی ذی جنۃ افرنقعوا**

اس جملہ کو پڑھ کر الفاظ کی غرابت ایک معمولی استعداد رکھنے والا طالب علم (ا) بھی معلوم کر لے گا خواہ اسے ان الفاظ کے معنی نہ معلوم ہوں۔ لیکن اگر اسی خیال کا اظہار ان الفاظ میں ہوتا **مالکم اجتمعتم علی کاجتماعکم علی ذی جنۃ تفرقوا** تو سمجھنے میں دقت ہوتی، نہ تلفظ میں متکلم کو صعوبت پیش آتی۔ نہ ان کلمات کا شمار الفاظ غریبہ میں ہوتا۔

انصاف شرط ہے۔ عربی زبان نے اپنے حروف تہجی کے مخارج صفات سے کیا کیا کام لیے ہیں۔ سب سے پہلے حرفوں کا ادا ہے۔ اس کے لیے ایسے مستحکم قواعد بنائے کہ قانون وضابطہ کی وساطت سے ہر حرف کی ادائیگی کی گویا تصویر کھینچ دی۔ پھر ان سے ایک فائدہ نطق کا اور دوسرا فائدہ فصیح و غیر فصیح معلوم کرنے کا حاصل کیا۔

عربی زبان اور احاطۂ آلۂ صوت:

اب اگر یہ خیال پایۂ تحقیق پر پہنچ کر یقین کا مرتبہ حاصل کر لے کہ لغت و الفاظ کی وضع اصطلاحی ہے اور خود انسان ہی نے اسے ترتیب دیا ہے، تو پھر یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ وضع کا جو قانون لغت عربی کے واضع نے قرار دیا ہے، اس سے بہتر یا اس کے برابر تو کجا، اس سے کمتر اور ناقص مرتبہ پر بھی کسی زبان میں قانون وضابطہ تیار نہ ہو سکا۔

یہ امر محتاج بیان نہیں کہ مصنوع کا کمال یہ ہے کہ وہ اپنی خدمت مفوضہ کو اس طرح انجام دیتا ہو کہ اس کا کوئی حصہ بھی شریک عمل ہونے سے محروم و بے کار نہ رہنے پائے۔ اسی کے ساتھ خود وہ کام بھی اس طرح انجام پائے کہ بارک سے بارک تر پہلو بھی اس کا فوت نہ ہونے پائے۔ مثلاً

انسان کو آنکھ عطا ہوئی ہے اور اس کے متعلق دیکھنے کی خدمت سپرد ہے۔ اب کسی شخص کی آنکھ جس قدر دوربین، خردبین، باریک بین یا دوربین ہوگی، اسی قدر اس کی بصارت کی قوت اور اس کی بینائی کا کمال سمجھا جائے گا اور اس کی ضد کو زوال اور نقص خیال کیا جائے گا۔ ایسا ہی ایک آنکھ والے سے دو آنکھوں والا افضل و برتر قرار دیا جائے گا، عام ازیں کہ ایک آنکھ اس کی تلف ہوگئی ہو یا ایک ہی آنکھ سے دیکھنے کا وہ (ا) عادی ہو۔ بہر حال معذوری و بے کاری دونوں صورتوں میں نقص و زبونی ہی کی ہیں۔

اسی اصل و قاعدہ پر آلۂ صوت کے متعلق یہ فیصلہ کیجیے کہ انسان کا وہ کون سا عضو ہے جس کے حق میں گویائی نے آلاتِ صوت کے مجموعے سے اس طرح کام لیا کہ ایک ذرہ بھی آلۂ صوت کا بے کار و مہمل نہ رہا۔ پھر ایک نظر اس پر ڈالیے کہ آدمی کی صوت و صدا کی جو شرافت کہ حیوانِ لایعقل کی آواز پر ہے، وہ یہ ہے کہ انسان کے منہ سے جو لفظ نکلتا ہے، وہ معنی و مفہوم پر دلالت کرتا ہے عام اس سے کہ یہ دلالت طبعی ہو یا وضعی، مطابقی ہو یا تضمنی یا التزامی۔ اس کے بعد امعانِ نظر سے دیکھیے کہ گویائی کی یہ شرافت کس قوم کی زبان کو نصیب ہوئی۔

الفاظ کی اپنے معانی پر اس طرح دلالت کہ لفظ کے پہلے حرف نے معنی کے اعراضِ اوّلی و ثانوی کو ظاہر کر دیا ہو، پھر ترتیب و ترکیبِ حروف نے اس کے مرتبۂ فصاحت کی خبر دے دی ہو۔ یہ کمال صرف عربی زبان ہی کا خاصہ ہے۔

کیا ماہرینِ علم الالسنہ زبانِ عربی کا مقابل یا مماثل کسی اور زبان کو قرار دے کر اس فیصلہ میں آگے جا سکیں گے؟ کیا وہ اپنے دعوے پر دلیل لا کر یہ ثابت کر سکیں گے کہ ماسوا عربی کے کوئی اور زبان بھی ہے، جس نے آلۂ صوت کا اس اغراق کے ساتھ احاطہ کیا ہو یا اس کے حروفِ ترتیبی سے معنی اور فصاحت کا کشود ہوتا ہو؟ اگر یہ ممکن امر کچھ بھی ثبوت کی قابلیت رکھتا، تو آج یورپ کے منادی اس طفلانہ خیال کا اعلان نہ کرتے کہ زبان باہمی مفاہمہ سے مشتق ہے۔

چوں ندیدند حقیقت رہِ افسانہ زدند

سچ ہے مادیات میں ترقی کرنا، علم کیمیا اور علم دخان کو فروغ دینا، اجسامِ مضیئہ کے تفاصیل کا جاننا اور ہے اور لطائفِ علمیہ کے حقائق سے بہرہ اندوز ہونا کچھ اور ہے۔

بافـ گرچہ بافند ست

ہیئت صوتی اور معنی و مفہوم کا باہمی تناسب:

اس وقت تک کہ عربی زبان عربوں میں ہی محدود تھی، اس عہد کے عرب العرباء اپنی زبان کے اس کمال و فضل کو بہت اچھی طرح جانتے تھے۔ لیکن جب برکاتِ اسلام نے اس بحرِ فیض کی لہروں کو عجمیوں تک پہنچایا، اس وقت اس کی ضرورت محسوس ہوئی کہ اہلِ عجم کو زبانِ عربی کے ساتھ عربوں کے اس نظم و خوبی کو بھی سمجھایا جائے۔ چناں چہ سیبویہ و خلیل نے اس تعلیم کی بنیاد رکھی، ابن جنی نے اس پر ایک عمارت تعمیر کی، جسے جلال الدین سیوطی کی توضیح و تشریح نے نگارستان بنا دیا۔ لفظ کی ہیئتِ صوتی اپنے معنی و مفہوم کے ساتھ کیا مناسبت رکھتی ہے، اس کی طرف خلیل و سیبویہ نے یوں اشارہ دیا کہ ٹڈی کو جسے عربی میں **جُندُب** کہتے ہیں، اس کی آواز میں درازی پائی جاتی ہے اور باز کی آواز میں اتصال و انقطاع محسوس ہوتا ہے۔ اس لیے ٹڈی کی آواز کے لیے لفظ **صَرّ** اور باز کی آواز کے لیے **صَرصَر** اہلِ عرب نے وضع کیا۔ سیبویہ و خلیل نے یہ بھی بلفظِ دیگر اس اور نکتہ کی طرف رہنمائی کی کہ حرف صاد کی صفت یہ ہے کہ وہ صفیرہ ہے۔ چھوٹے پرند کی آواز کے لیے لفظ کا حرف صفیرہ سے شروع ہونا عجیب معنی خیز ابتدا ہے۔ اور حرف راء، جو ایک جگہ مشدد مکرر رہ گیا اور دوسرے لفظ میں ساکن ہو کر درازی کو اسی طرح منقطع کر دیا جیسا کہ باز کی آواز میں تقطیع پائی جاتی ہے۔ پھر یہ کہ راء حرف تکرار ہے، آواز کے لیے اس کی مناسبت بھی ظاہر ہے۔

علمائے عرب نے جب اس نکتہ پر غور کیا، تو اسے زیادہ واضح کرنے کی غرض سے تین چار مثالوں کا اور بھی اضافہ کیا۔ مثلاً سوکھی یا سخت چیز اگر دانت سے چبائی جائے، تو اسے **قضم** کہیں گے، لیکن اگر وہ شے نرم یا تازہ ہے تو اس وقت **خضم** کا لفظ بولا جائے گا۔ حرف خا میں نرمی ہے اور اس کا شمار حروفِ رخوہ میں ہے، جس کے معنی نرمی کے ہیں۔ حرف قاف میں صلابت ہے اور اس کا شمار حروفِ شدیدہ میں ہے، جس کے معنی سخت کے ہیں۔ ایسا ہی اگر کسی شے کو عرض سے کاٹیں، تو **قط** کہیں گے اور طول سے جب کاٹیں گے، تو **قد** کہا جائے گا۔ حرف طا میں سرعت ہے اور دال کی صوت میں طوالت ہے۔ پہلی مثال میں حرف قاف کی شدت سخت و یابس سے اور حرف خا کی نرمی شے نرم و تازہ سے ایک مناسبت رکھتی ہے۔ اسی طرح حرف طا کی سرعت اور حرف دال کی طوالت مثالِ ثانی میں طول و عرض کے ساتھ اپنا ایک تناسب خاص ظاہر کرتی ہے۔

متاخرین نے اس دلیل میں دو اور مثالیں پیش کر کے متوسط استعداد و فہم والے کے لیے مزید توضیح کر دی، یعنی لفظ **شد** اور **جر**۔ پہلے کے معنی باندھنا اور استوار کرنا اور دوسرے کے معنی کھینچنا ہیں۔ شین جس سے پہلے کلمہ کی ابتدا ہے، وہ حرف تفشی ہے اور دال حرف شدیدہ ہے جو مکرر آیا ہے اور باہم مدغم ہو کر دال مشدد اختیار کیے ہوئے ہے۔ ابتدائے کلمہ میں حرف شین کا آنا پھیلاؤ، ڈھیل یا انتشار شے کو ظاہر کرتا ہے۔ پھر دال جو حرف شدیدہ ہے، اس کی تکرار اور ادغام حقیقت استحکام اور بندش کا آئینہ ہے۔

لفظ **جر** میں حرف رائے حرف تکرار کو لایا گیا ہے۔ اس کا مکرر آکر مدغم ہو جانا کھینچنے کی حقیقت کو واضح کرتا ہے۔ جیم حرف شدیدہ ہے، جس سے کلمہ کی ابتدا ہے۔ کھینچنے کے لیے شدت و توانائی ضرور ہے اور جو چیز کھینچی جائے گی، اس کے فعل مرور یعنی گزر کی تکرار جو بعد مسافت پر ہوگی، اسے حرف تکرار نے ظاہر کر دیا۔

انہیں مثالوں کی بنا پر اساتذۂ فن اسی وقت سے لغات عرب میں معنی کے ساتھ تعلق و تناسب کے تفحص و تجسس کا ذوق طلبہ میں پیدا کرنا شروع کر دیتے تھے، جب کہ طالب علم "پنج گنج" میں مخارج حروف کا بیان پڑھتا تھا۔ درس نظامی میں "میزان"، "منشعب" کے بعد صرف کی پہلی کتاب "پنج گنج" ہے۔

طالب علم کو سب سے پہلے افعال کے اقسام اور ان کی گردان اس طرح یاد کرائی جاتی ہے کہ معروف، مجہول، اثبات، نفی، موکد، غیر موکد الفاظ کے قواعد صاف اور سادہ الفاظ میں صیغہ کر کر صیغوں کے اعراب و معانی حفظ کرائے جاتے ہیں۔ اس حصہ تعلیم کا نام "میزان" ہے۔ اس کے بعد ابواب ثلاثی و رباعی مجرد و مزید فیہ کے صیغے یاد کرانے کی نوبت آتی ہے۔ اس حصہ کا نام "منشعب" ہے۔ اب اسے ایسے قواعد بتائے جاتے ہیں، جن سے صیغوں کے تعلیلی تغیر پر فی جملہ بصیرت حاصل ہو۔ (1) اس حصہ کی تعبیر "پنج گنج" کے ساتھ اس لیے کی گئی کہ عام طور پر مدارس میں یہی کتاب داخل نصاب ہے۔

تعلیل کی بحث تیسرا قدم علم صرف کی تعلیم کا ہے۔ جس کتاب میں اس کی بحث ہوگی، اس کتاب میں مخارج حروف ادا کرانے پر محض اکتفا نہ کرے گا، بلکہ اس نکتہ عالیہ کو جو ترتیب حروف میں مضمر ہے، طالب علم کو اس سے بھی آشنا بنائے گا، تا کہ وہ ضبط معانی کے ساتھ س

تناسب کو بھی سمجھا جائے، جو لفظ موضوع کو اپنے معنی کے ساتھ ہے، لیکن اگر تعلیم تجارتی اصول پر ہو رہی ہے (جیسا کہ ایک عرصہ سے معمول و مروج ہے)، تو پھر بعد فراغ بھی علوم عربیہ کے معارف و حقائق سے اجنبیت و بے گانگی ہی رہتی ہے، جس کا ایک واضح ثبوت ان مضامین سے ملتا ہے، جن میں محاسن و فضائل زبان عربی کا اظہار انھیں چند مثالوں سے کیا جاتا ہے، جن کا ذکر بھی ابھی گزر چکا؛ یعنی **صرّ، صرصر، خضم، قضقط، شدّ** اور **جرّ**، انھیں اصلا اس کی خبر نہیں کہ لفظ کا پہلا حرف معنی کی کس صفت سے مشعر ہے اور لفظ کا حرف آخر معنی کی کس صفت کا اظہار کر رہا ہے۔

اس لیے مناسب معلوم ہوا کہ بعض اشارات کی تصریح کر دی جائے، تاکہ محنت سے پڑھنے اور پڑھانے والوں کو اصل حقیقت کا راز مل جائے اور ان میں عالمانہ تلاش کا ایک ایسا ذوق صادق پیدا ہو جائے جس سے بعض ایسے معنی، ان کے ابواب بھی ان پر کھل جائیں جن کا نوک قلم سے چھونا اور ان کے ان بیاختہ الہامات کا صفحات قرطاس پر جگہ دینا جوہر شناس نگاہ میں تائید و ہمدردی کا مرہون ہے۔

* * *

تیسرا باب:

ترکیب حروف

ترکیب حروف کا اثر تقریب معنی پر:

اس بحث کے بعد اب ایک قدم آگے بڑھا کر الفاظ عربی کی اس خصوصیت کا مطالعہ کرنا ہے کہ دو حرفوں کی باہمی آمیزش کیوں کر لفظ کے معنی کو قریب تر کرتی ہے۔

لفظ کا پہلا حرف معنی کے کس رخ پر کیوں کر دلالت کرتا ہے؟ اس کے لیے اس حرف کے کل صفات کا محفوظ رکھنا ضروری ہے، لیکن جب کسی لفظ کے دو حرفوں کو باہم ملا کر دیکھنا چاہیں کہ اس کل مرکب نے معنی کے کس پہلو کو روشن کیا، تو وہاں حرف کی انفرادی صفات کا لحاظ نہ ہوگا بلکہ ان دونوں کی آمیزش سے اب جو ایک مزاج ترکیبی پیدا ہوا ہے، اسے دریافت کر کے معنی کے ساتھ اس کو تطبیق دیں گے۔

عربی الفاظ کے اس بنیادی تجزیہ کو علم کیمیا سے آشنا دماغ بہت خوبی کے ساتھ سمجھ سکتا ہے۔ اس لیے کہ اسے اپنے عمل میں ہر روز اس کا تجربہ ہوتا رہتا ہے کہ کن صفات کی دو چیزیں باہم مل کر ایک تیسری چیز پیدا کریں گی، لیکن پھر بھی اس تجزیہ کو اچھی طرح ذہن نشین کرنے کے لیے اگر ایک شاہد پیش نظر رکھا جائے تو مسئلہ بہت ہی واضح ہو جاتا ہے۔ مثلاً زرد اور نیلے رنگ کو اگر پانی میں حل کیا جائے تو ان دونوں کی آمیزش سے ایک تیسرا رنگ سبز پیدا ہو جائے گا۔ اب امتزاج کے بعد نیلے اور پیلے کی تلاش عبث ہوگی۔ ترکیب نے ان دونوں کے انفرادی رنگ کو فنا کر کے ایک تیسرے رنگ کی طرف منتقل کر دیا ہے۔ یہی حال کلمات عربیہ کی دلالت حروف کا ہے۔ ایسی صورت میں جب کہ لفظ کا صرف پہلا حرف لیا جائے، تو اس حرف کے صفات کی (!) مناسبت معنی میں تلاش کریں گے لیکن جب لفظ کا پہلا اور دوسرا دونوں حرفوں کا مجموعہ مرکب لیا جائے، تو پھر صفات کا علیحدہ علیحدہ لحاظ نہ کیا جائے گا، بلکہ ان دونوں کے مجموعہ صفات سے مل کر جو ایک نئی صفت اس مرکب کی ترکیب سے پیدا ہوتی ہے، اس کا لحاظ کیا جائے گا۔ مثلاً حرف جیم جس کے صفات حسب ذیل ہیں: مجہورہ، شدیدہ، مستفلہ، منفتحہ، مصمتہ، قلقلہ۔ دوسرا حرف میم ہے۔ اس کے صفات یہ ہیں: متوسطہ، مستفلہ، منفتحہ، مذلقہ، مجہورہ۔

دونوں حرفوں کے صفات مذکورہ میں سے تین تو ایسی صفتیں ہیں، جو دونوں میں مشترک ہیں، بقیہ صفات اپنے اپنے حرفوں سے مخصوص ہیں۔ اب جب کہ ان صفات مشترکہ و مخصوصہ کا باہم امتزاج ہوا تو کسر و انکسار، تحمل و انفعال سے انفرادی اوصاف دونوں کے فنا ہو گئے اور ایک نئی صفت اس امتزاج سے پیدا ہوئی اور اس نئی صفت کا لحاظ رکھ کر یہ کہا جائے گا کہ جس کلمہ میں حرف جیم و میم یکجا پائے جائیں، تو وہاں فراہمی اور اجتماع کے معنی پائے جائیں گے، مثلاً **جمع، جمعۃ، جماعۃ** یہ الفاظ روزمرہ کی گفتگو میں آتے ہیں۔ ان میں فراہمی اور اجتماع کا مفہوم جو پایا جا رہا ہے، وہ محتاج تشریح نہیں، لیکن ان کے علاوہ چند اور الفاظ ملاحظہ ہوں:

لفظ	**معنی**	**لفظ**	**معنی**
جمّ	بہت	**جمہرۃ**	تودہ ریگ
جمد	یکجا کیا ہوا پتھر	**جمزۃ**	درخت خرما کا تنہ
جمار	گروہ	**جمد**	زمین بلند
جمح	پوری قوت سے تیز دوڑنا (!)	**جمثورۃ**	تودہ خاک
جمّ	گروہ شیاطین		

جمال جسم کامل، خوبصورتی کا دوسرا نام جمال جو حسن کے جملہ شرائط کو فراہم کیے ہوئے ہو۔ اس لیے **اللہ جمیلٌ** تو صحیح ہے مگر **اللہ حسینٌ** صحیح نہیں ہے۔

جمل اہل عرب کی تمام ضروریات معیشت کا فراہم کرنے والا ہے، دودھ اس کا ان کی غذا ہے، اون سے اس کے کپڑے بناتے ہیں، مینگنی اس کی ایندھن میں کام آتی ہے، کھال سے خیمہ تیار ہوتا ہے، جو عرب بادیہ نشیں کا گھر ہے، اور وہ ان کی سواری ہے۔

اگرچہ بطور قاعدہ کلیہ یہ بتانا بہت مشکل ہے کہ کسر و انکسار کے بعد ایک مزاج کیوں کر پیدا ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اس کا علم اُس ملکہ راسخہ پر موقوف ہے، جو حفظ و استحضار صفات حروف اور تحقیق معنی سے پیدا ہوتا ہے، لیکن اگر کوئی صاحب علم اس شعبہ خاص میں بصیرت پیدا کرنا چاہتا ہو، تو اسے چاہیے کہ امعانِ نظر کے ساتھ لغات عربیہ کا اس طرح مطالعہ کرے کہ دونوں حرفوں کو لے کر ان کے سارے اسما و افعال کے معانی جن میں وہ حرف پائے جاتے ہوں، قدر مشترک کی تلاش فکر صحیح کے ساتھ کرے، رفتہ رفتہ ادراک معنی کا ملکہ پیدا ہو جائے گا۔ اس نظر سے کہ شق،

تفتیش میں صاحب علم کو سہولت ہو، اس جگہ چند اور مثالیں لکھی جاتی ہیں:

ہمزہ و با

جب کسی کلمہ میں حروف مذکورہ بالا جمع ہوں گے تو اس کے معنی میں دوری یا جدائی یا تنافر و توحش کا مفہوم ہوگا، مثلاً (۱)

أبّ	روانگی کا قصد کیا	**أبت**	دن ایسا گرم ہوا کہ کاروبار چھوٹ گیا
أبد	وحشت کھائی، بھاگا	**أبر**	زخم کو نا شگوفہ اور تھور پڑا
أبز	ہرن نے جست کی	**أبس**	ڈرایا
أبق	غلام آقا سے بھاگا	**أبه عن الشيء**	چیز سے دور ہوا
أبی	انکار کیا یا ناپسند کیا		

ہمزہ و زاے معجمہ

اگر جمع ہوں، تو معنی تنگی اور بے دلی کے پیدا ہوں گے، مثلاً

أزہ	بددل ہوا	**أزب**	مرد بخیل لئیم
أزح	سستی کی	**أزج**	ترش رو ہوا
أزق المجلس	جگہ آدمیوں پر تنگ ہوئی	**أزق صدرہ**	اس کا سینہ تنگ ہوا
أزل	تنگ حال مفلس ہوا	**أزم**	سخت قحط ہوا یا سخت افلاس آیا (۱)

با و حا

با و حا کے اجتماع میں تفتیش کے معنی ہوں گے۔

بحت	خالص	**بحث**	کھودنا
بحّ	بھاری آواز نکالنا	**بحر**	پھاڑنا

با و دال مہملہ:

ان دونوں حرفوں کا اجتماع ابتدا یا ظہور کے معنی پر دلالت کرتا ہے۔

بدء	آغاز	**بدح بالسر**	بھید ظاہر کیا
بدّ	ایک کو دوسرے سے جدا کیا	**بدر**	ظاہر کیا

بدع	نئی یا انوکھی چیز	**بدل**	[illegible] کا پیدا ہونا
بدو	ظاہر ہونا		

باء اور ذال معجمہ

باء اور ذال کے اجتماع کا مدلول کسی شے کا کاٹنا ہوگا۔

بذء	فحش کلام کہنا	**بذج**	ہاتھ پاؤں کا پھیلانا یا حاصل کرنا
بذر	بیج کا ظاہر کرنا	**بذع**	آب متغیر
بذل	بخشش ()		

باء اور رے مہملہ

اس کا اجتماع بھی معنی ظہور پر دال ہوگا۔

برہ	ظاہر ہونا	**برت**	زمین میں راہ ہونا
برج	روشن نمایاں	**برخ**	افزائش و زیادتی
بروز	نمایاں ہونا	**برش**	داغ کا ظاہر ہونا
برص	سفیدی کا ظاہر ہونا	**برض**	چشمہ سے پانی رستا

باء اور زے معجمہ

باء اور زا کے اجتماع کا مدلول کسی بات ظاہر کرنا ہوگا۔

بزج	فخر کرنا، اپنے فضائل کو ظاہر کرنا	**بزر**	تخم ریختن
بزق	علم کے ساتھ بیٹھنا	**بزع**	کم عمر لڑکے کا بے تکلفانہ گفتگو کرنا
بزغ	روشن ہونا	**بزق**	روشن ہونا
بزل	سب کے آگے دانتوں کا نکلنا ()	**بزم**	اگلے دانت سے کاٹنا

بازق بالصدق حق کا اظہار کیا

حا اور جیم

حرف حا اور جیم کے اجتماع کا مدلول روکنا ہوگا۔

حجب	روکنا	**احتجاب**	روکنا

حجر	،	**حجل**	بیڑی
حجز	،		

حا اور را

ان دونوں حرفوں کے اجتماع کا مدلول شدت یا حرارت ہوگا۔

حرّ	گرمی	**حرب**	لڑائی
حرد	غضب ناک ہونا	**حرق**	سوختگی

حا اور فا

ان دونوں حرفوں کے اجتماع کا مدلول جمع کرنا ہوگا۔

حفّ	جمع کرنا	**حفظ**	یاد کرنا
حفل	گروہ مرداں (؟)	**حفنۃ**	دونوں ہتھیلیوں کا پھیلانا

حا اور قاف:

ان دونوں حرفوں کے اجتماع کا مدلول ثبوت ہوگا۔

حقّ	موجود یا ثابت	**حقل**	زمین قابل زراعت
حقاب	لڑکوں کی کمر میں جو ڈورا نظر بد سے بچنے کے لیے باندھا جاتا ہے		

خا اور ل

ان دونوں حرفوں کے اجتماع کا مدلول شے میں اثر کرنا ہوگا۔

خلب	گوشت یا پوست کا پھاڑنا	**خلش**	زخم کا نشان جو رہ گیا ہو
خلع	فریب دینا		

t t t

چوتھا باب

ایک سوفسطائیت کا اندفاع

حرف ثالث اور تقویم حقیقت:

مذکورہ بالا مثالوں سے صحیح اندازہ اس امر کا لگایا جا سکتا ہے کہ علمائے لغت کی یہ تحقیق کہ کلمہ میں جب دو حرف باہم مل کر ایک ہو جاتے ہیں تو ان کے باہمی امتزاج سے معنی و مفہوم قریب سے قریب تر ہو جاتا ہے ایک امر واقعی و تحقیقی ہے۔

لیکن نفس حقیقت مفہوم کے بے نقاب ہونے کے لیے تیسرے حرف کا انضمام نہایت ہی ضروری ہے۔ اگر چہ تیسرا حرف دو سابق حرفوں کے ساتھ مل کر یہ انقلاب تو پیدا نہیں کرے گا، جو دوسرے حرف نے پہلے حرف کے ساتھ مل کر کیا تھا (اس لیے کہ وہاں مقابلہ برابر کا تھا، ایک ایک سے مل رہا تھا)، لیکن اب کہ دو حرف مل کر بعد کسر و انکسار اپنے امتزاج سے ایک حالت و کیفیت پر مستقل ہو چکے تو اب ان کے اس استقلال کو صرف ایک حرف یعنی تیسرے کا انضمام باطل نہیں کر سکتا، بلکہ اس تیسرے حرف کا عمل یہ ہوگا کہ اس کیفیت مستقلہ کو ایک ہستی مستقل بنا دے گا۔

جنس و فصل کی مثال:

بالفاظ دیگر اسے ایک مثال سے یوں سمجھیے کہ جس طرح نوع حقیقی منطقی کے لیے جنس کے بعد فصل کی ضرورت ہے، اسی طرح مادہ کے لیے، دو حرفوں کے بعد تیسرے حرف کا ہونا ضروری ہے۔ پھر جنس کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ جنس بعید ۲۔ جنس قریب

چنانچہ پہلا حرف کلمہ کا بمنزلہ جنس بعید ہے۔ اس سے مفہوم کی حقیقت اسی قدر سمجھی جاتی ہے، جتنا کسی جنس بعید سے ایک نوع حقیقی کی حقیقت سمجھی جاتی ہے، مثلاً انسان نوع ہے۔ اب اگر اس کی تعریف و تحدید میں جسم نامی بڑھا دیا جائے، تو اس سے اسی قدر سمجھا جا سکتا ہے کہ انسان ایک ایسی ہستی ہے، جس کی ذات میں بالیدگی و نمو پایا جاتا ہے۔ (1)

اسی طرح جس کلمہ کا پہلا حرف قاف ہوگا، تو اس حرف کے لحاظ سے یہ سمجھیں گے کہ زور و قوت کا مفہوم اس کلمہ میں پایا جائے گا۔

حرفِ اوّل کی دلالت:

یعنی دوسرا حرف جب پہلے حرف کے ساتھ ملا، تو اس کی آمیزش نے وہی اثر پیدا کیا جو جنسِ قریب کا تعرف نوع میں ہے۔ یعنی انسان کی تعریف میں جب کہ حیوان کہا جائے جو اس کا جنسِ قریب ہے، تو اب انسان کے ایسے مشارکات جن میں حرکت ارادی کی ماہیت مفقود ہے لفظ حیوان کے کہے جانے سے خارج ہوگئی اور اس وقت اس کے مصداق کا دائرہ باعتبار جنسِ بعید بہت ہی محدود ہو کر انسان کی حقیقت سے قریب تر ہوگیا۔

دو حرفوں کی دلالت:

اسی طرح حرف قاف کے ساتھ جب طا کا میل ہو، تو اس سے کاٹنے کا مفہوم سمجھا جائے گا۔ یعنی زور، قوت کا صرف وہی موقع جو کاٹنے میں پایا جاتا ہے، دوسرے مواقع زور، قوت کے سب خارج ہوگئے۔

لیکن ہنوز انسان کی حقیقت صرف حیوان کہنے سے بے نقاب نہیں ہوئی۔ لہٰذا جب اس جنسِ قریب کے ساتھ فصل کی آمیزش کر دی جائے اور انسان کی تعریف میں حیوان ناطق کہا جائے، تو اب اس کی خالص حقیقت سامنے آجائے گی۔ فصولِ مختلفہ کا انضمام جنسِ قریب سے کرتے جائیے اور ہر ہر نوع کی حقیقت واقعیہ معلوم کرتے جائیے۔

ثلاثی کی دلالت:

بعینہٖ یہی حال تیسرے حرف کے انضمام کا ہے۔ دو حرفوں نے مل کر جو کیفیت پیدا کر دی ہے، وہ ان تمام الفاظ ثلاثی میں مشترک ہوگی جن الفاظ میں ان دونوں کا اجتماع ہے، مگر تیسرا حرف مخصوص حقیقت نوعی مہیا کرتا جائے گا جیسا کہ ابھی آئندہ صفحات میں واضح ہوگا۔

اگر منطق کا یہ مسئلہ کہ **كُلُّ مَالَهٗ جِنْسٌ فَلَهٗ فَصْلٌ**: جو حقیقت جس کے لیے جنس ثابت کی جائے، اس کے لیے فصل کا ہونا ضروری ہے) صحیح ہے تو پھر یہ کہنا کہ آخری حرف مادہ کا جب تک حرف سابق سے نہ ملے گا، مفہوم متعین متشخص نہ ہوگا، ایک مسلمہ کا اظہار ہے۔ (1)

فصولِ مختلفہ سے انواعِ مختلفہ:

بیشک دو حرفوں نے حقیقت مبہم کو قریب تر کر دیا ہے، لیکن حقیقت اپنے ظہور کے لیے

تیسرے حرف کی محتاج ہے، مثلاً لفظ حیوان، اس کی دلالت جنسی گھوڑا، شیر، گدھا، اور انسان سب پر ہوتی ہے، لیکن جب حیوان کے ساتھ ناطق ملا کر حیوانِ ناطق کہیں گے، تو اس سے انسان سمجھا جائے گا اور اگر مفترس ملا کر حیوانِ مفترس کہیں گے، تو شیر اور صاہل ملا کر حیوانِ صاہل کہیں گے، تو گھوڑا اور ناہق ملا کر حیوانِ ناہق کہیں گے، تو گدھا سمجھا جائے گا۔

پس اگر حقیقت نوعی کے لیے فصل کا ہونا ضروری ہے، تو ثنائی کلمۂ عربیہ کے لیے تیسرے حرف کا ہونا بھی ضروری ہے۔ جس طرح محض جنس من حیث جنس خارج میں موجود نہیں، اسی طرح محض دو حرف کسی ایسے کلمۂ عربیہ کے جس کے معنی مستقل ہوں، مادّہ قرار نہیں پا سکتے۔ یہاں دو حرفوں کا مرتبہ وہی ہے، جو منطق میں جنسِ قریب کا ہے۔

ہاں! اگر کلمہ رباعی یا خماسی ہے، تو یہاں چوتھا اور پانچواں حرف فصل کا حکم رکھے گا۔ بقیہ حروف جناس بعیدہ ہوں گے اور پیچھے سے پہلا حرف جنسِ قریب ہوگا، مثلاً رباعی میں تیسرا اور خماسی میں چوتھا۔ اس بحث میں اس وقت اسی قدر سمجھنا اور یاد رکھنا کافی ہے۔ اگرچہ یہی مطلب تھوڑے تغیر کے ساتھ چند بار دہرایا گیا ہے اور دہرایا جائے گا، لیکن مجبوری یہ ہے کہ ایک مستشرق کے تحت مقولہ سمجھنا اس بحث پر موقوف ہے، لہٰذا بجائے اختصار تفصیل و تشریح زیادہ مفید سمجھی گئی۔

ثلاثی اور اس کے مشتقات:

اب ایک قدم آگے بڑھائیے اور یہ دیکھیے کہ تین حرف مل کر جب ایک کلمہ بناتے ہیں، تو اس مادّہ سے ایک ایسا مفہوم معنی متعین ہو جاتا ہے، جس کا ان سب کلمات میں پایا جانا ضروری ہے، جن کی ترکیب اس مادّہ سے ہوتی ہے۔

اختلافِ اعراب اور حروفِ زائدہ کے اضافہ سے اس مفہوم میں بوقلموں معنی تو پیدا کرتے جائیں گے، لیکن وہ مفہوم مشخص سارے کلمات میں یکساں پایا جائے گا، جیسا کہ مادّہ کا (ا) وجود ان میں پایا جا رہا ہے۔ یہ ایک ایسی خصوصیت ہے، جسے ہر عربی دان معمولی استعداد کا صاحب علم بھی جانتا ہے، مثلاً

۱- **اث ر:** اس مادّہ سے جتنے کلمات کی ساخت ہوگی، ہر ایک میں نشان کے معنی کا ہونا ضروری ہے۔ ترکیب کے وقت اس مادّہ میں کہیں اختلافِ اعراب سے معنی میں رنگ آمیزی کریں گے اور کہیں حرفِ زائد اول یا آخر یا وسط میں لا کر اس معنی مشخص پر کچھ اضافہ

کر کے ایک جدید صورت پیدا کریں گے۔ الفاظ ذیل ملاحظہ ہوں۔

أثر	نشان	
إثر	زخم کا نشان	
أثرة	موروثی بزرگی	یہ بزرگی نشان ہے آباؤ اجداد کے
أثير	خاندانی مفاخر	بزرگی و تفاخر سے
أثيرة	وہ گھوڑا جس کے سم کا نشان زمین پر پڑتا ہو	

۲۔ **ب ح ر** اس مادہ سے جن کلمات کی ترکیب ہوگی۔ ان میں زیادتی کے معنی ضرور پائے جائیں گے۔

بحر	دریا
بحرة	مرغزار و سبزہ رنگ
بحر	مرض سل (بیماری بڑھ کر صحت کو خطرہ میں مبتلا کر رہی ہے)
بحير	مسلول
بحور	تیز رفتار
باحر	بہت ہی چھوٹا

۳۔ **ج ن ن** جن کلمات کی ان حروف سے ترکیب ہوگی، اُن میں پوشیدگی کے (ا) معنی ضرور ہوں گے

جنون	دیوانگی (عقل مخفی ہوتی)
جنن	مردہ
جنّة	ڈھال یا برقع (جسم کو چھپانا ظاہر ہے)
جنّت	بہشت (اس کی حقیقت، ابھی مشاہدہ سے مستور ہے)
جن	مخلوق ضد انس (آنکھوں سے نہاں ہے)
جنين	جو بچہ پیٹ میں ہو

۴۔ **س ل م** اس مادہ کو سلامتی کا مفہوم لازم ہے۔

سلام	سلامتی

سُلّم	سیڑھی (بلندی سے پستی اور پستی سے بلندی تک سلامتی کے ساتھ آتے جاتے ہیں)
سَلَم	صلح و آشتی (صلح میں سلامتی ظاہر ہے)
سَلَم	قیمت پہلے دے کر رزق محفوظ کر لینا
اسلام	سچا فرمانبردار ہو جانا

۵ **ق ط ع** اس مادہ سے جتنے کلمات مرکب ہوں گے ان میں جدائی کا مفہوم ضرور ہوگا۔

قطع	جدائی	**قِطع**	درخت کا ایک ٹکڑا
قَطع	آوارہ بدو	**انقطاع و قِطع**	پچھلی شب کی تاریکی (1)
قِطع	پارۂ شب	**قِطعۃ**	کسی چیز کا ٹکڑا
قُطَمَة	باقی بچا ہوا		

گزشتہ مباحث کا خلاصہ

گزشتہ اوراق میں جو مباحث گزر چکے، اگر بطور اجمال ان کا اعادہ کر لیا جائے، تو اس بحث کے سمجھنے میں بہت آسانی ہو جائے گی، جسے اب پیش کیا ہے۔

سب سے پہلے مسئلہ بیان کیا گیا ہے کہ لفظ عربی جس حرف سے شروع ہوتا ہے، اگر اس حرف کے صفات کی طرف نظر کریں، تو لفظ کے مفہوم معنی کا پیام عرفان جیسا کہ جنس بعید یا عوارض ذاتیہ سے ہوتا ہے، ہو جائے گا، مثلاً حرف قاف: اس کے صفات حسب ذیل ہیں مجہورہ، شدیدہ، مستعلیہ، منفتحہ، مصمتہ، قلقلہ۔ یہ ایسے صفات ہیں کہ جو حرف ان اوصاف سے متصف ہوگا، اس کا شمار قوی ترین حروف میں کیا جائے گا۔ اب حرف کی صفت شدت و قوت سے یہ سمجھنا آسان ہے کہ جس کلمہ کا آغاز اس قوی ترین حرف سے ہوگا، اس کے معنی و مفہوم میں شدت یا زور کی حقیقت ضرور پائی جائے گی، مثلاً:

حرفِ قاف کی دلالت:

قَنُوب (بہت پانی پینے والا آدمی)، **إناء قَنُوب** (جس ظرف میں بہت پانی آئے)، **قَبّ** (بادشاہ یا سردار قوم)، **قُبّۃ** (گنبد)، **قَتل** (مار ڈالنا)، **قِتال** (کارزار)، **قَحب** (بڑی عمر کا آدمی)، **قَحط** (خشک سال یا سخت ضرب)، **قَصر** (سوکھی چیز کو سوکھی چیز پر پٹکنا)، **قَدّ** (کسی چیز کو طول میں کاٹنا)، **قَدَح** (بڑا پیالہ)، **قَذّ** (پتھر یا ڈھیلا پھینکنا)، **قَرَع** (کھٹکھٹانا)، **قَرّ** (ٹھنڈا ہونا

سے یا کھوپڑی سے دور ہونا)، **قرّ** (کوٹنا)، **قسّ** (عیسائیوں کا پیشوا)، **قشّ** (بزدل)، **قشّ القوم** (لاغر و کمزور قوم قوی و فربہ ہوئی)، **قصلب** (دیوار کا پشتہ)، **قَصْب قصب** (ایسا بڑا درخت جس کی شاخیں خوب پھیلی ہوئی ہوں)، **قطّ** (عرض میں سے کاٹنا)، **قُصْب** (بہت بڑا گدھا)، **قعّ** (بارش سے گھاس اور سبزی تباہ ہوئی)، **قعقع** (ایسی آواز جس سے بچوں کو ڈرایا دھمکایا جائے)، **قلب** (عقل، دانش یا ہر چیز بے آمیزش اور خالص)۔ محاورہ ہے **عربیّ قُلْبٌ ای خالصٌ**(1)۔ **قلع** (اکھاڑنا)، **قمد** (گردن کا لانبا اور چوڑا ہونا)، **رجل قمدٌّ** مضبوط جوڑ بند والا آدمی)، **قُنْب** (تیر کا پھل یا سامان کا چھوٹا برتن)، **قَوْب** (زمین کھودنا)، **قہر** (غلبہ)، **قید** (گرفتاری)۔

اب جب کہ قاف کے ساتھ حرف طا کا انضمام ہوا جس کے صفات یہ ہیں مجہورہ، شدیدہ، مستعلیہ، مطبقہ، مصمتہ، قلقلہ تو گویا اس معنی کی جس کی طرف قاف کی رہنمائی ہو رہی ہے حقیقت اور بھی زیادہ نمایاں ہوئی۔ اس لیے کہ حرف طا قوی ترین حرفوں میں سے قوی تر ہے۔ اطباق کی صفت جسے استعلا لازم ہے۔ اس صفت نے طا کو قاف سے زیادہ قوی کر دیا ہے۔

مجموعہ قاف و طا کی دلالت:

اب ان دونوں حرفوں کے مجموعہ اوصاف نے مل کر انتہائی قوت کا اظہار کر دیا۔ اس لیے یہ کہا گیا کہ قاف و طا جس کلمہ میں جمع ہوں گے، اس میں کاٹنے کا مفہوم ضرور پایا جائے گا۔

قاف و طا کے ساتھ تیسرا حرف:

کاٹنے کے مفہوم پر دلالت تو قوی اصوات حروف کے اجتماع سے ہو گئی، لیکن ہر کاٹنے کی نوعیت و صورت متعین نہیں ہوتی ہے۔ اس کے لیے تیسرے حرف کے انضمام کی حاجت ہے۔ لسان عربی (جس کے الفاظ کا ذخیرہ محاسن و فضائل سے آراستہ ہے) تیسرے حرف کی آمیزش سے ہر نوع کے لیے ایک مستقل لفظ وضع کرتی ہے۔ مثلاً

قطع	شے میں سے ایک ٹکڑا کاٹ لینا	**قطب**	کاٹ کر جمع کرنا
قطف	خراش	**قطم**	دانت سے کاٹنا
قطّ	عرض میں سے کاٹنا	**قطل**	جڑ سے کاٹ دینا

مذکورہ بالا الفاظ اگر دقت نظر سے دیکھے جائیں تو ترکیب کی عجیب دست نظر آئے

کی مثال قاف اور حا کے اجتماع سے قوت وشدت کا مفہوم سمجھا گیا اور اس سے کاٹنے کے معنی کا تعین ہوا۔

قطف کی اپنے معنی پر دلالت:

لیکن جب اس کے ساتھ تیسرا حرف فا ملا تو اس کی صفات قاف وحا کی صفات کے مغایر و ضد پائے گئے۔ فا کے صفات یہ ہیں: مہموسہ، رخوہ، مستفلہ، منفتحہ، مذلقہ۔ یعنی مہموسہ ضد مجہورہ، رخوہ ضد شدیدہ، مستفلہ ضد مستعلیہ اور مذلقہ (!) ضد مصمتہ ہے۔ اب اس کی آمیزش موجب کسر و انکسار ہوئی۔ ضد اپنے مقابل کی قوت کو توڑنا چاہے گا۔ یہ عمل دوسرے حرف کا پہلے حرف کے ساتھ نہ ہوا تھا، نہ ہو سکتا تھا۔ اس لیے کہ دونوں کے صفات ایک ہی تھے بلکہ ان متحد الاوصاف کی آمیزش نے قوت سابقہ کو دوچند کر دیا تھا۔ لیکن تیسرا حرف جب کہ صفات اضداد کا حامل ہے تو پھر اس کی آمیزش اس طبعی قوت کو توڑ دے گی۔ لہذا **قطف** کی ترکیب سے یہ تعبیر کہ کاٹنے کا اثر شکست تک پہنچ کر ختم ہو گیا۔

قطب کی دلالت:

قطب کا تیسرا حرف با حسب ذیل صفات سے متصف ہے: مجہورہ، شدیدہ، مستفلہ، منفتحہ، مذلقہ، قلقلہ۔ یہاں صرف دو صفتیں مغایر پائی گئیں: ایک مستفلہ ضد مستعلیہ، دوسری مذلقہ ضد مصمتہ۔ لیکن جہر اور شدت کی صفت میں ایک درجہ اور زیادتی ہوئی۔ اس لیے کاٹنے کے معنی میں کوئی کمی واقع نہ ہو گی۔ لیکن حرف با شفتی ہے۔ اس کے تلفظ میں دونوں لب باہم مل جاتے ہیں۔ اس مناسبت سے کاٹ کر جمع کرنا **قطب** کے معنی قرار پائے۔

قطع کی دلالت

قطع میں عین تیسرا حرف ہے۔ اس کے صفات یہ ہیں: مجہورہ، متوسطہ، مستفلہ، منفتحہ، مصمتہ، صرف ایک صفت مستفلہ ضد مستعلیہ ہے، باقی وہی صفات ہیں، جو حرف قاف کے ہیں۔ ہاں وہ شدیدہ ہے اور عین متوسطہ یعنی اس میں نہ شدیدہ جیسی سختی ہے، نہ رخوہ جیسی نرمی۔ اس کی آمیزش نے کاٹنے کے مفہوم کو تو قائم رکھا، لیکن کٹ جانے پر اکتفا کیا گیا۔

قطم کی دلالت

قطم کا تیسرا حرف میم ہے۔ اس کے صفات یہ ہیں: مجہورہ، متوسطہ، مستفلہ، منفتحہ، مذلقہ۔ یہاں دو صفتیں متغایر واقع ہیں: مستفلہ مستعلیہ کا غیر ہے اور مذلقہ مصمتہ کا غیر ہے۔

اس لفظ میں بھی ایک خفیف کسر و انکسار کا عمل ہوگا۔ متوسطہ شدیدہ کے غلبہ شدت کو توڑے گا اور مذلقہ مصمتہ کے صمت میں فرق پیدا کر کے کچھ کنارے تک پہنچا دے گا۔ ان کے ساتھ میم بھی مثل با کے شفتی ہے۔ اس لیے دانت سے کاٹنا یا دانت کے کناروں سے کسی چیز کا پکڑنا اس کے (!) معنی ہوئے۔

قطل کی دلالت

قطل تیسرا حرف اس کا لام ہے، جس کے صفات یہ ہیں: مجہورہ، متوسطہ، مستفلہ، منفتحہ، مذلقہ، منحرفہ۔ پانچ صفات وہی ہیں، جو میم میں پائے جاتے ہیں، لیکن اس کی چھٹی صفت انحراف بیخ و بن سے کاٹنا چاہتی ہے، تاکہ انحراف کا عمل نمایاں ہو۔ اس لیے **قطل** کے معنی جڑ سے کاٹنے قرار پائے۔

انہیں مثالوں میں اگر تعمق نگاہ سے نظر کریں، تو زبان عربی کی باقاعدگی اور لطافت وسعت بھی سمجھ میں آجائے گی اور تیسرا حرف بمنزلہ فصل کے قائم مقام ہو کر اس دو حرفی مفہوم کو جو بمنزلہ جنس کے تھا، کیوں کر حقیقت نوعیہ کی منزل تک پہنچاتا ہے، ظاہر ہو جائے گا۔ اس کے ساتھ صفات حروف میں کسر و انکسار کے دریافت کا قاعدہ بھی زیادہ واضح ہو جائے گا۔

لفظ **قطع** کے متعلق کچھ لکھنے کی حاجت نہیں۔ اس لیے کہ تیسرا وہی ہے، جو ہم حرف ہے، نیز اس کا ذکر تمہیدات ماقبل میں گزر بھی چکا ہے۔

تیسرا حرف ہرگز زائد نہیں

اس تفصیل سے حروف مادہ کے یکے بعد دیگرے ترتیبی قاعدہ کو بیان کرنے سے جو مطلب تھا وہ ذہن نشین کرانا مقصود ہے۔

واضح ہو کہ تمہیدات ماقبل میں محاسن زبان عربی کے متعلق جو چند مثالیں اصول و ضوابط کے تحت میں بیان کی گئی ہیں، ان کی کثیر مثالوں سے تائید ہو جائے، تاکہ شاذ و نادر یا اتفاقی کہہ کر

شک کی گنجائش باقی نہ رہے۔

ثانیاً یہ کہ عربی زبان کے اسماء و افعال کا مادّہ کبھی اور کسی حال میں بھی تین حرف سے کم کا نہ ہوتا ہے، نہ سلف و خلف سے آج تک کوئی اس کا قائل ہوا۔ تیسرا حرف اصل مادہ کا جز ہے ہرگز ہرگز حرف زائد نہیں۔

ایک پر حکمت نکتہ

حروف مادہ کا اپنی ترتیب شکل تک پہنچنا حکمائی ایک تحقیق سے بہت ہی مشابہ ہے۔ حکمت کی کتابوں میں طبیعات کا مسئلہ اس سے شروع ہوتا ہے کہ ہر جسم کی ترکیب دو جزوں سے ہے ایک ہیولی دوسرے صورت۔ (ا) پھر مجموعہ کو صورت نوعیہ لازم ہے اور صورت نوعیہ کے لیے صورت شخصیہ ضروری۔ فلسفیوں کا یہ مسئلہ ہر چھوٹی سے چھوٹی کتاب سے شروع ہو کر بڑی سے بڑی کتابوں تک میں مذکور ہے۔ اس وقت میرا مقصد نہ تو مسائل فلسفیہ کو بیان کرنا ہے، نہ اس کی حاجت ہے لیکن عربی کے وہ الفاظ جو معنی مستقل رکھتے ہیں، ان کے متعلق اگر یہ کہوں کہ ابتدا کا حرف بمنزلہ ہیولی ہے اور وسط کا حرف صورت اور آخر کا حرف بمنزلہ صورت نوعیہ اور حرکات و سکنات کا لوٹ پھیر، تغیر حروف زائدہ کا اپنے اپنے موقع سے انضمام اور رد و بدل صورت شخصیہ کے قائم مقام ہے، تو ایک نہایت ہی صحیح تمثیل ہوگی۔

علل اربعہ سے مثال:

یہ ایک ایسی حکیمانہ اور فلسفیانہ خصوصیت عربی زبان کی ہے، جو اس زبان کے کامل ترین ہونے کی ایک روشن دلیل ہے، پھر یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ حکمائے علل کے چار اقسام بیان کیے ہیں: علت مادّی، علت صوری، علت فاعلی، علت غائی۔

اگر علت مادّی کے بعد علت صوری نہ پائی جائے، تو پھر نہ علت فاعلی ہوگی، نہ علت غائی۔ صرف مادّہ ہی مادّہ پایا جائے گا۔ مثلاً لکڑی کو اگر صورت کرسی اور میز وغیرہ کی نہ دی جائے اور مٹی کو ساغر، صراحی وغیرہ کی شکل میں نہ لایا جائے، تو پھر محض لکڑی اور مٹی ہی ہے، جس سے سامان معاشرت میں نہ افزونی ہوگی، نہ انسانی زندگی میں کوئی راحت پیش آئے گی لیکن اگر لکڑی سے کرسی میز وغیرہ بنائیں اور مٹی سے ساغر صراحی وغیرہ تیار کریں، تو اس وقت علت صوری علت مادی سے مل کر سامانِ راحت میں افزونی اور متمدن حیات میں رنگینی پیدا کرے گی۔

کیا کوئی عاقل کرسی، میز وغیرہ دیکھ کر یہ کہہ سکتا ہے کہ بڑھئی نے اشکالِ مختلفہ میں لکڑی کو لا کر ضروریاتِ زندگی میں سہولت و راحت پیدا کی، مگر کوئی قابلِ ستائش امر نہیں، اس لیے کہ گوناگوں صورتوں تک پہنچ کر بھی لکڑی لکڑی ہی رہی۔ (۱)

کیا اس کہنے والے کے نزدیک شے مفید اور قابلِ ستائش اس وقت ہوگی، جب کہ اس کی قلبِ ماہیت ہو جائے؟ کیا مادّہ کا مختلف صور میں جلوہ گر ہو کر مختلف غایات کا انجام دینا کوئی قابلِ التفات و ستائش نہیں، اس لیے کہ مادّہ وہی ہے؟ اگر کسی کا یہ مسلک ہو، تو مجھے اس سے مخاطبت و مکالمت کی حاجت نہیں۔ اس کا جواب خود اس کے حواس کی خیرگی اور عقل کے تیرگی پر روشن دلیل ہے۔

حروفِ اصلیہ علتِ مادّی سے مشابہ ہیں

ہاں! ایک نکتہ شناس ذہن کا شعار ہر شے کو حکیمانہ نگاہ سے مطالعہ کرنا ہے، جن کا ذہن صافی یورپ اور علم یورپ اور اہلِ یورپ کی غلامی سے آزاد ہے، انھیں بتاتا ہے کہ عربی میں لفظ مستقل المعنی کا مادّہ جو حروفِ مفردہ کی صورت میں بولا جاتا یا لکھا جاتا ہے، اس سے اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ مادّہ کے حروفِ اصلیہ اگرچہ مجتمع ہوگئے ہیں، لیکن بکھرے ہوئے یوں ہیں کہ ان کا مرتبہ علتِ مادّی سے زیادہ نہیں۔

ہاں! انھیں صورِ مختلفہ سے مصور کرتے جایئے اور گوناگوں معانی کے غایات تک رسائی پاتے جایئے۔ مثلاً "**ض ر ب**" جب تک یہ حروف مادّہ ہیں، انھیں کسی ترتیبی شکل کے ساتھ تلفظ میں نہیں کر سکتے، نہ **ضرب** کہہ سکتے ہیں، نہ **ضَرَبَ**، ضرب مصدر ہے اور ضَرَبَ ماضی، مگر مادّہ نہ مصدر ہے نہ ماضی، بلکہ دونوں کا حرفِ اصلی ہے۔ مثلاً لکڑی جب تک لکڑی ہے، نہ اسے کرسی کہہ سکتے ہیں، نہ میز۔ وہ محض لکڑی ہے اور لکڑی ہی کہی جائے گی۔ ہاں! جب کسی صورت میں لکڑی کو لائیں گے، تو پھر اس وقت لکڑی کہنا صحیح نہ ہوگا، بلکہ اب اس کا نام وہ ہے، جس کی صورت ہے۔

جرجی زیدان کی مغالطہ آمیز تقریر

اس مقدمہ کے بعد اس تحقیق کو دیکھیے، جسے مایۂ ناز مستشرق مسٹر جرجی زیدان انتہائی ناز و تبختر سے اپنی اس کتاب میں لکھتا ہے، جس کا نام "**فلسفة اللغة العربية**" ہے۔ خلاصہ اس کی تحقیق کا یہ ہے کہ جس طرح (۱) ہندوستان میں اردو زبان مختلف زبانوں سے مل کر ایک زبان کا مرتبہ

حاصل کر لی جاتی ہے۔ یہی حال عربی زبان کا ہے۔ اس ادعائے محض کو واقعہ و حقیقت کا رنگ دینے کے لیے محض اطمینان اور وثوق کے لہجے میں کہہ دینے کو ہی وہ کافی سمجھتا ہے۔ اپنے کے نزدیک اس کا پایہ تحقیق اتنا بلند ہے کہ دلیل و سند سے اس کا قول بے نیاز و مستغنی ہے۔ اس لیے کہیں یہ دعویٰ کیا کہ مثل دیگر السنہ عربی الفاظ کی بنیاد بھی حکایت صوتی کے اصول پر ہے۔ کہیں یہ لکھ دیا کہ یہ لفظ فلاں زبان سے عربی میں لایا گیا۔ کہیں یہ فرمایا کہ عربی میں مادہ صرف دو ہی حرف کا ہوتا ہے۔ کہیں یہ بتایا کہ تیسرا حرف جو زائد ہوتا ہے اس کا مقام متعین نہیں۔ کبھی اول کا حرف زائد ہوتا ہے، کبھی وسط کا اور کبھی آخر کا۔ اس طرح کی متفرق باتیں کہہ کر ایک جگہ لفظ **قطع** سے جتنے محاورات ہیں، انھیں لکھ کر یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ عربی زبان میں الفاظ کی بہت کمی ہے۔ محققانہ نگاہ اس کا سراغ دیتی ہے کہ عربوں نے ایک لفظ کہیں سے پا لیا اور اس کے معنی بھی سیکھ لیے پھر اسی ایک لفظ کو ان مل بے جوڑ طریقے سے الٹ پلٹ کرتے چلے گئے، تا آنکہ کج نگاہوں میں الفاظ کی کثرت عربی زبان میں نظر آنے لگی۔ لفظ **قطع** سے محاورات کی کثرت زبان کی وسعت و ثروت کا ثبوت ہوتا ہے۔ یہ ساری کثرت سمٹ کر ایک لفظ **قط** کی وحدت میں آ جاتی ہے، جو بابلیہ یا اشوریہ زبان کا عطایا عاریہ ہے۔

زیدان اپنے کو علم اللغات اور فلسفۃ اللغہ میں ڈاکٹر فونڈیک کا شاگرد ظاہر کرتا ہے اور اسی نسبت سے اپنی تحقیق کے سلسلہ کو یورپ کے سلسلہ تحقیق کی ایک کڑی ثابت کرتا ہے۔ چنانچہ اس وقت کے مستشرقین بلا استثنا سب کے سب عربی زبان کے متعلق جو کچھ لکھ رہے ہیں، اس کا ماخذ جرجی زیدان کی تصانیف ہیں یا ڈاکٹر فونڈیک کے اقوال۔ مجھے اس موقع پر نہ استاد کی طرف متوجہ ہونے کی ضرورت تھی، نہ شاگرد کی طرف۔ لیکن مصیبت یہ پڑی کہ اہل مشرق میں سے ایسے اشخاص جن کے ماتھے ماؤف تھے اور ان کا سرمایہ ناز و افتخار محض (!) یورپ کی نقالی اور اہل مغرب کی تقلید تھی، ان کے منہ سے بھی یہی مخوات صدائے بازگشت ہو کر نکلنے لگے۔ اس لیے ضرورت سمجھی گئی کہ جرجی زیدان کی فلسفیت کی سوفسطائیت اچھی طرح ظاہر کر دی جائے۔

لیکن اس سے قبل کہ اس کی تحقیق کی پوچ گوئی ظاہر کی جائے، چند مقامات کی بجنسہ عبارت نقل کرنا ضروری سمجھتا ہوں۔

۱- القطع و هو متخلف من (قط) حكاية صوت القطع و علم في سائر

اللغات العالم ففي اللاتينية (Cde) وفي الانكليزية (cut) وفي الفرنسية (Casser) ونحو ذلك في سائر اللغات الآرية وفي الصينية (كت) وبالمصرية القديمة (خت) وفي العربية (قط) أو قص أو قطع ومن هذا القبيل أكثر الأفعال المتخلفة عن حكاية الأصوات الطبيعية (۱)۔

خلاصہ یہ ہے کہ لفظ **قطع** ایک بگڑی ہوئی صورت لفظ **قط** کی ہے۔ جو کٹنے کے آواز کی نقل ہے اور یہ نقل دنیا بھر کی زبانوں میں عام ہے۔ لاطینیہ میں (کوئدو) اور انگریزی میں (کٹ) و فرانسیسی میں (کیسر) اور چینی میں (کت) اور مصری قدیم میں (خت) اور عربی میں (**قط** یا **قص قطع**) ہے اور اس طرح کے بہت سے افعال ہیں، جو صوت طبعی کی حکایت کی بگڑی ہوئی صورتیں ہیں۔

مقصد اس سے یہ ہے کہ سارے عالم کی زبانیں حکایت صوتی کے اصول پر مبنی ہیں اور اس لحاظ سے عربی بھی مستثنا نہیں۔ یہ تحقیق صحیح یوں ہے کہ ان سارے لفظوں میں مشابہت و مشاکلت موجود ہے۔

۲- **يرى الباحث في دلالة الألفاظ العربية المتحققة مجردة أن للمعنى الواحد ألفاظاً عديدة تتقارب لفظاً ويمكن تقسيم ألفاظ المعنى الواحد إلى مجموعات تشترك ألفاظ كل مجموعة منها بحرفين هما الأصل المتضمن المعنى الأصلي والزيادة ربما جعلت تنويعا طفيفا مثاله قط وقطب وقطف وقطع وقطم وقطل جميعها تتضمن معنى القطع والأصل المشترك بينها قط وهو بنفسه حكاية صوت القطع كما لا يخفى (۲)۔**

خلاصہ یہ ہے کہ عربی کے ایسے الفاظ جنہیں مجرد کہا جاتا ہے یعنی کوئی حرف زائد ان میں تسلیم نہیں پایا جاتا، تحقیق سے ان کی حقیقت بھی یہی ثابت ہوتی ہے کہ وہ مجرد نہیں، بلکہ مزید ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ ایک معنی کے لیے جو الفاظ اکثر عربی میں جمع کر لیے گئے ہیں، بیش اس سارے مجموعہ الفاظ میں ایک لفظ مشترک ہے اور یہی لفظ اصلی ہے اور اصلی معنی کو شامل بھی ہے اور وہ لفظ دو حرفی ہے۔ کبھی کبھی تیسرا حرف ایک ناقص نوع کا فائدہ دیتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے **قط، قطب، قطف، قطع، قطم، قطل**۔ ان سب الفاظ میں ایک لفظ **قط** دو حرفی مشترک ہے اور

بھی اصل ہے اور یہ لفظ **قط** کٹنے کی آواز کی فی نفسہ حکایت اور نقل ہے۔

مقصد اس سے یہ ہے کہ عربی میں مادہ صرف دو ہی حرف ہوتا ہے۔ تیسرا حرف زائد ہے۔ ہاں البتہ کبھی کبھی ناقص وزن بنانے کا اس سے فائدہ حاصل ہوتا ہے۔

٣ **هذا و في ما تقدم من الأمثال أن الحروف المزيدة واقع في آخر الكلمة و هذا هو الأغلب إلا أنه قد يكون في الوسط أي بين الحرفين الأصليين كشلق من شق و فرق من فق و قد يكون في أول الكلمة نحو رفت من فت و لهب من هب و رفض من فض.(٢)**

خلاصہ یہ ہے کہ اگلی مثالوں میں اگرچہ حرف زائد آخر کلمہ میں واقع ہوا ہے اور اکثر اس کی جگہ آخر ہی میں ہوتی ہے لیکن کبھی دونوں اصلی حرفوں کے بیچ میں بھی حرف زائد آجاتا ہے جیسا کہ **شلق شق** سے اور **فرق فق** سے بنا ہے۔ پہلے میں لام اور دوسرے میں را زائد ہے اور کبھی اوّل کلمہ (ا) میں بھی حرف زائد آجاتا ہے جیسا کہ **رفت فت** اور **لہب ہب** اور **رفض فض** سے بنا ہے۔ پہلے و تیسرے میں را، دوسرے میں لام حرف زائد ہے۔

مقصد اس کا یہ ہے کہ ثلاثی مجرد کو ثلاثی مجرد بنانا غلط ہے۔ حقیقت میں وہ ثنائی مزید ہے۔ حرف زائد اول، وسط اور آخر تینوں مقام پر آسکتا ہے۔ ضابطہ کے طور پر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ حرف اصلی کو زائد سے کیوں کر تمیز کریں گے۔

٤- **و من غريب الابدال ان تكون (يد) و (قط) او احدى اخواتها من اصل واحد و لا ننكر ما في ذلك من دواعي الاستغراب و لكن القليل يقرب البعيد فان القرب بينهما في المعنى واضح ان اليد هي مصدر القطع و اول استطاع الانسان حكاية صوت القطع انما كان بواسطتها فلا غرو و اذ استعمل ذلك الصوت للدلالة عليها و نسبة اليد للقطع معنى كنسبة قاطع الى قطع و لا يخفى ما بذلك من المشابهة و اما في اللفظ فاذا راجعنا اصل كلمة يد في اللغات السامية اخوات العربية نرى انها قريبة جدا من قط فانها في الاشورية (قت) و في البابلية (كت) و هي حكاية صوت القطع بعينه (٤)**

خلاصہ یہ ہے کہ **قطیہ** بمعنی ہاتھ اور **قط، قطع، قطف** وغیرہ سب ایک ہی جڑ سے پھوٹ نکلے ہیں۔ یہ ابدال یعنی الٹ پھیر خود کتنا ہی انوکھا کیوں نہ معلوم ہو لیکن دلیل سے قریب و قرینِ عقل ہے۔ اس ابدال میں مناسبت لفظی بھی ہے اور مناسبت معنوی بھی۔ غور کرو، کاٹنے کا واسطہ ہاتھ ہے، تو **قط** اور **ید** میں بھی نسبت ہوئی۔ جو **قطع** و **قاطع** میں ہے۔ پھر یہ بھی ہے کہ انسان کے کان نے جو کاٹنے کی آواز اوّل اوّل سنی تو وہ واسطہ ہاتھ سے ہی سنی ہے۔ پھر اگر آواز کو واسطہ آواز کے لیے استعمال کر لیا تو اس میں مضائقہ کیا ہے۔ یہ تو مناسبت معنوی ہوئی۔ (۱)

رہی مناسبت لفظی اس کا پتہ تحقیق سے یوں ملتا ہے کہ اشوریہ میں ہاتھ کو (قت) اور بابلیہ میں (کت) کہتے ہیں اور یہ دونوں لفظ بعینہ آوازِ **قطع** کی حکایت ہیں۔ اشوریہ اور بابلیہ سامی زبانیں ہیں۔ عربی بھی سامی ہے۔ اس نے بھی قاف یاے اور دال سے بدل کر **قطیہ** بنا لیا۔

ضرورت ہے کہ چند مختصر عبارتیں درج کر دوں۔

۵- **و یقولون قط قص و یقولون قص قض و یقولون قص کس و یقولون قص ایضاً جذ و یقولون جذ جز جمیعها من باب القطع و کلها ترد بالاستقراء الی اصل واحد ہو حکایۃ صوت**(۵)

(خلاصہ) **قط** کا مترادف **قص** ہے اور **قص** کا مترادف **قض، کس** وغیرہ ہے۔ **جذ** کا مترادف **جز** ہے اور سب کے معنی کاٹنا ہیں۔ پھر یہ سارے کلمات ایک ہی اصل کی طرف پلٹتے ہیں اور وہ حکایت **صوت** ہے۔

۶- **فان خص تفید معنی الانفراد بالشیٔ فتری معنی القطع فیہا ظاہراً فکانہ یقول خصہ بالشیٔ ای قطعہ عن سواہ**(۶)

(خلاصہ) لفظ **خص** میں کاٹنے کے معنی ظاہر ہیں۔ کہا جاتا ہے، کسی شے کے ساتھ اسے خاص کیا۔ اس کا یہی مطلب ہے کہ ماسوا سے اسے قطع کر دیا۔

۷- **بلغ تنوعات فرع واحد من تفرعات (قط) قص علیہ ما یغنی عنہا و لجمع دونہا تفوق الالف عداً**(۷)

کامل تین صفحہ میں وہ محاورات و مصطلحات لکھے ہیں، جو لفظ **قطع** کے ساتھ حروف، اسما اور افعال وغیرہ ملانے سے بنتے ہیں۔ اس کے بعد یہ نتیجہ دیا ہے کہ یہ ساری قسمیں صرف ایک

لفظ **قطع** کی شاخوں میں سے ایک شاخ ہیں اور اگر سب شاخوں کے مشتقات و محاورات کو لیا جائے تو (۱) دفتروں سے بھی تیار ہو جائے گا۔

مقصد ان ساری عبارتوں کا عربی زبان کی بے مائگی کو ثابت کرنا ہے۔ اس کے ساتھ یہ بھی ثابت کرنا ہے کہ عربوں کے وہ چار الفاظ جنہیں اصل کہا جاسکتا ہے، وہ بھی ان کی اپنی ملکیت نہیں۔

مغالطہ پر پہلا اعتراض۔

یہ فاضل زبان داں کے سامنے بجز اعتراف عجز اور چارہ کار ہی کیا ہے؟ کیوں کہ یہاں بحث فلسفہ ہے یہ لغت، اشتقاق اور ان کے اصول سے کوئی واسطہ نہیں۔ لیکن ادب کے ساتھ گزارش ہے کہ عربوں کی زبان میں حروف ہجائی تعداد اٹھائیس ہے جبکہ اعراب کی ہیئت کی ساری کائنات تین میں منحصر ہے۔ یعنی رفع، نصب اور جر۔ حرکات ثلاثہ کے مقابل صرف ایک صورت یعنی ساکن ہے۔ غرض اعراب و سکون ملا کر صرف چار صورتیں ہوئیں۔ اب ظاہر ہے کہ الفاظ خواہ کروڑوں ہوں، لیکن انہیں اٹھائیس حرفوں کے الٹ پھیر سے بنیں گے اور الفاظ کی شکلیں اعراب و سکون کے اختلاف سے کتنی ہی کیوں نہ بدلتی جائیں، لیکن ہوگا یہی کہ زبر، زیر، پیش یا جزم۔ ایسی صورت میں اس کی کیا ضرورت باقی رہتی ہے کہ عربی کی بے مائگی دکھانے کے لیے حکایت صوتی کی آواز سنی جائے، پھر سامی زبانوں سے بھیک مانگی جائے، پھر دیگر زبانوں سے خیرات لی جائے۔ بے مائگی کا دعویٰ تو تعداد حروف و حرکات سے بہت اچھی طرح ثابت کیا جاسکتا ہے۔

دوسرا اعتراض

دوسری گزارش یہ ہے کہ ہاتھ آلۂ قطع ہے، نیز کانوں تک صدا پہنچنے کا واسطہ ہے۔ اس لیے ہاتھ کے لیے بھی حکایت صوت ہی سے لفظ لے کر وضع کیا گیا۔ بالکل بجا۔ مناسبت معنوی، لفظی میں اس کے کیا کلام ہوسکتا ہے۔ لیکن اگر کان نہ ہوتا تو آوازیں کیوں کر سنی جاتی اور اگر زبان نہ ہوتی، تو سنی ہوئی صوت ادا کیوں کر کی جاتی اور ہاتھ میں اگر انگلیاں نہ ہوتیں، تو ہاتھ کام کیوں کر کرتا، رگ اور پٹھے میں اگر لچک نہ ہوتی، تو انگلیاں بے کار تھیں، دماغ میں اگر قوت خیالیہ نہ ہوتی، تو کاٹنے کا خیال کیوں کر آتا **وقس علیٰ ہذا**

پھر تو سر تا سر جسم انسان کے ادنیٰ سے ادنیٰ جز کے تعلق کی بھی یہ کہہ سکتے ہیں (۱) کہ کاٹنے کا

یہ واسطہ ہے۔ لہٰذا یہ وہ لفظ جو کسی حصۂ جسم پر بولا جاتا ہے، فی الحقیقت وہ لفظ **قط** سے بنایا گیا ہے۔

اس دعوے پر کسی اعتراض کی یوں گنجائش نہیں کہ حرفوں کے بدل جانے اور کم و بیش ہو جانے کا کوئی قاعدہ تو ہے نہیں۔ اس لیے کہ بحث لغوی نہیں ہے، صرف ایک لفظ پر اعتراض کے جواب میں یہ کہہ دینا کافی ہے کہ قطعہ۔

آدمی را زباں فضیحت کرد
جوز بے مغز را سبک ساری

تیسرا اعتراض

تیسری گزارش یہ ہے کہ تمدن و تہذیب کی جو دھوم ہے اور علم و فنون پر جو مجالس میں گرما گرمی ہے، یہ سب فضول بحث باتیں ہیں۔ اس لیے کہ بڑے سے بڑے متمدن ممالک و اقوام میں بھی جا کر اگر تمدن کی سیر کیجیے تو صاف نظر آئے گا کہ جماد، نبات اور حیوان بس۔ انہیں تینوں کی لوٹ پھیر سے ساری نظر فریبیاں پیدا کی ہیں۔ طرح طرح کے کھانے بنائے ہیں؟ نبات و حیوان کی بدلی ہوئی شکلیں ہیں۔ جانوروں کی کھال اور اون کو لے لیا اور طرح طرح کی چیزیں بنا ڈالیں، حالانکہ ایک محقق کی نگاہ میں تو یہی ہے کہ اصل مادہ وہی کھال اور اون ہے۔

اسی طرح معمولی تعمیر دنیا میں جا کر دیکھیے، تو یہی جماد و نبات کا الٹ پھیر وہاں بھی نظر آئے گا، اور کیوں جائیے، ہندوستان کے تاج عمارت کو جا کر دیکھیے، تو متمدن تعلیم یافتوں کا دھوکا آنکھوں کے سامنے آ جائے گا۔ صرف پتھر اور چونا ہے، جس سے عمارت بنائی گئی ہے۔ اسی کا یہ مغالطہ ہے کہ یورپ اور امریکہ تک کے سیاح اسے دیکھنے کو چلے آتے ہیں۔

کیا اس تقریر کے جواب میں تعلیم یافتہ اور متمدن ایک ذہنی مدد سے یہ کہہ سکتا ہے کہ موالید ثلاثہ یعنی جماد، نبات، حیوان اور عناصر اربعہ آب و آتش، خاک، باد، انھیں مفید سے مفید تر صورت کی طرف لوٹ پھیر کرنے کا نام علم ہے اور پھر علم کے ثمرات سے متمتع ہونا تمدن و تہذیب ہے۔

اگر ارباب تمدن و تہذیب کا یہ جواب صحیح ہے، تو پھر عربی زبان کا بھی یہی جواب ہے کہ ایک لفظ کو مختلف قالبوں میں ڈھالنا، مختلف اسما و افعال اور صلات کے ساتھ ملا کر نئے نئے معانی پیدا کرنا، یہ زبان و بیان کا تمدن ہے۔ اس کو کم مائیگی سمجھنا جہالت و وحشت کی دلیل ہے۔

چشم بد اندیش کہ بر کندہ باد
عیب نماید ہنرش در نظر

نمبر ۴ سے نمبر ۷ تک کی حقیقت واضح کر دی گئی۔ اب ایک سے تین تک کی بھی حقیقت دیکھ لی جائے۔

اصلاح مغالطہ و جواب تحقیقی:

کمال حیرت کا مقام ہے کہ ایک ایسا شخص جس کا یہ دعویٰ ہو کہ وہ ڈاکٹر وان ڈیک کا (جس کی استادی اور فن کا حال مستشرقین میں مسلم ہے) شاگرد رشید ہے۔ خاص کر فن لغت میں ان کی تعلیم اس کے تاج علم کا طرۂ افتخار ہے۔ وہ ایسے مسلمات اور بدیہیات کا انکار کرے، جس کے بدیہی و متواتر ہونے کے خلاف اشارہ بھی سلف سے خلف تک کسی نے نہیں کیا۔

عربی تعلیم کا پہلا سبق یہی دیا جاتا ہے کہ اسماء و افعال کی باعتبار حروف مادہ دو قسمیں ہیں ایک مجرد، دوسرے مزید۔ مجرد وہ ہے جس میں حرف زائد نہ ہو اور مزید وہ کہ علاوہ حروف مادہ کے کسی اور حرف کا اضافہ کیا گیا ہو۔

افعال مجرد کی دو قسمیں ہیں ثلاثی اور رباعی۔ لیکن اسمائے مجرد کی تین قسمیں ہیں ثلاثی، رباعی اور خماسی۔ لیکن جرجی زیدان کمال بے باکی سے یہ لکھتا ہے کہ یہ قسمیں نہیں، بلکہ ثلاثی مجرد فی الحقیقت مزید فیہ ہے۔ تین حرفوں میں سے کوئی ایک حرف اس میں زائد ہے۔ اس ادعائے محض کی تکرار بار بار کرتا ہے۔ صفحہ ۵۷ کا حوالہ مع نقل عبارت گزر چکا۔ دوسری عبارت (ا) ملاحظہ ہو، جسے صفحہ ۵۴ میں اس سے قبل یوں لکھتا ہے:

واللغويون يردون من الاسم والفعل الى اصول معظمها ثلاثية وبعضها رباعية ولا يرون تلك الاصول قابلة للرد الى اقل من ذلك وعندنا انها قابلة ولو بعد العناء

(یعنی اہل لغت اسما اور افعال کی دو قسمیں بتاتے ہیں۔ بڑی قسم ثلاثی ہے اور دوسری قسم کچھ رباعی کی ہے۔ اور ان کے نزدیک یہ اصل ثلاثی و رباعی اس قابل نہیں، جو ان میں کمی کی جائے، مگر میرے نزدیک قابلیت ہے، اگرچہ کچھ دشواری ہوگی۔)

لیکن اصلی کو زائد سے تمیز کیوں کر کریں گے؟ اس کا کوئی قاعدہ اور ضابطہ نہیں بتاتا ہے۔

حالاں کہ صرفیوں نے اصلی کو زائد سے تمیز کرنے کا ایسا عام اور آسان قاعدہ بتایا ہے کہ مبتدی سے مبتدی بھی اصلی کو زائد سے تمیز کر لیتا ہے، لیکن یہ مدعی جو ساری بنیاد ہی کو اکھیڑنا چاہتا ہے، وہ اس قاعدہ کو بتانے سے دریغ کرتا ہے جس سے حروف اصلیہ کو زائد سے ممتاز کر سکیں۔

ہاں لفظ **قط** کے متعلق جو بحث اس نے کی ہے، وہاں یہ کہا ہے کہ یہ کٹنے کے آواز کی حکایت ہے۔ اس کے بعد تین چار اور الفاظ بھی لکھے ہیں اور ہر ایک کے متعلق یہی کہا ہے کہ یہ فلاں آواز کی حکایت ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ لفظ کو آواز سے مطابق کر کے دیکھا جائے، پھر حکایت میں جس آواز کی ضرورت نہیں، وہی حرف زائد سمجھا جائے گا۔

لیکن میں افسوس کے ساتھ اس نتیجے پر مجبور ہوں کہ اب بھی کوئی قاعدہ نہ بنا بلکہ اس نے تو لوگوں نے اس تحقیقات کو ایک بھول بھلیاں بنا دیا، اس سے اندھیری گلیاں نکلیں، رستہ کا کہیں نشان نہیں۔

سب سے پہلے یہ دیکھیے کہ لغت کی کوئی کتاب قاف اور حا سے مرکب لفظ کا پتا نہ بتائے گی۔ عربی لغت کا یہ کوئی لفظ ہی نہیں ہے، پھر معنی کی تلاش ایک موہوم بے معنی کی جستجو ہے۔ ہاں اس کے ساتھ کوئی اور حرف ملا دیجیے، خواہ وہ طا ہو یا عین یا لام وغیرہ، تو اس وقت (ا) آپ کو لفظ بھی ملے گا اور اس کے معنی بھی خاص ہوں گے۔

جس طرح حیوان کا اگر وجود خارجی دیکھنا منظور ہو تو انواع کی طرف نظر کرنا چاہیے، ورنہ مجرد لفظ حیوان کا مفہوم بجز اس کے کہ اس کا ظرف ذہن ہو، اور کہیں پایا نہ جائے گا۔ ہاں ذہن میں بھی اسی حد تک تصور کی گنجائش ہے کہ ایک جاندار اپنے ارادہ سے حرکت کرنے والا۔ اس سے زیادہ تصور ذہن میں بھی نہیں آ سکتا۔ لیکن جب حیوان کے ساتھ فصل میں سے کوئی فصل ناطق یا صاہل یا مفترس ملائی جائے، تو اب اس کا خارج میں بھی وجود ہوگا اور ذہن میں بھی۔ بس اس جگہ میں یہی سمجھیے کہ قاف و حا کا، جو لغت میں یوں ہی ہے کہ یہ حرف ثالث کا ویسا ہی محتاج ہے، جیسے جنس فصل کی۔

لفظ **قط** ثنائی نہیں، بلکہ ثلاثی ہے

لفظ **قط** جسے بار بار مدعی ریویو مقام استشہاد میں لاتا ہے اور پھر بھی اس کے اعادہ سے سیر نہیں ہوتا ہے، وہ لفظ بھی فی الحقیقت تین حرفوں سے مرکب ہے: قاف، طا اور پھر طا۔ اس کا

تلفظ بھی تشدید طا کے ساتھ ہے، جو اس کے مکرر آنے کی دلیل ہے۔ چناں چہ اس مادّہ سے دوسرے الفاظ ایسے موجود ہیں، جن میں دونوں طا موجود ہیں، مثلاً **قطاط** بمعنی کاٹ، **قطاط** بروزن **کتاب** سخت پیچیدہ بال۔ فعل اس کا **سمع یسمع** آتا ہے۔ **قطو**، دو حرف کرتا ہے عجمیوں کو جو اس کے اصلی تلفظ سے نا آشنا ہیں، دو حرفی بنا دیتا ہے۔

پھر یہ کہنا کہ **قط** کا لفظ **قطف**، **قطع** وغیرہ الفاظ میں مشترک ہے، غلط بنیاد پر غلط تعمیر ہے۔ اس لیے کہ تشدید طا کے ساتھ حرف طا نہ قطف میں کہیں نہیں آیا ہے۔ اب جب کہ واقعہ یہ ہے کہ **قطّ** تین حرفوں کا مجموعہ ہے اور یہی سہ حرفی مجموعہ صوت **قطقط** کی حکایت ہے۔ تو پھر یہ کہنا کہ اصل مادّہ ثنائی یعنی دو حرفی ہوتا ہے۔ یوں کر صحیح ہوا۔

ہوسکتا ہے کہ جواب میں یہ کہا جائے کہ حکایت صوتی میں **قاف** اور ایک ہی طا کا وجود کافی ہے۔ دوسرا طا لفظ **قط** کا ابتدائی جز ہے۔ جیسا کہ با اور فا وغیرہ حروف دیگر الفاظ میں زائد ہیں۔ (ا) اہل لغت اگر اسے زائد نہیں کہتے، تو نہ کہیں۔ یہاں بحث لغوی نہیں ہے، جو لغت کی پیروی کی جائے، یہ فلسفی بحث ہے اور اس کے لیے صرف ایک لفظ کہہ دینا کافی ہے یعنی فلسفہ۔

بہتر امر بھی اس پر مدار نہیں، بلکہ یہ کہ ثنائی جز کو ثنائی مادہ کہیے۔ اس لیے کہ تین حرف اصلی ماننے سے وہ مقاصد فوت ہو جائیں گے، جن کے حاصل کرنے کے لیے یہ ساری جد وجہد اور کد وکاوش کی جا رہی ہے۔

پہلا مقصد یہ ہے کہ عربی زبان بھی مثل دیگر زبانوں کے حقیقت میں محض آوازی ہے۔ یہاں بھی الفاظ کی مناسبت معانی کے ساتھ بس اسی قدر ہے کہ طبعی یا خارجی صوت کی یہ حکایت ہے۔

دوسرا مقصد ایک اشارہ ہے اس حقیقت کی طرف کہ مادّہ کا تین حرف سے کم ہونا زبان کے ناکمل ہونے کی دلیل ہے۔ اجسام میں اگر صورت نوعیہ نہ ہو اور جنس کے ساتھ اگر فصل نہ پائی جائے، تو اجسام و اجناس کا باہم متمایز ہونا محال ہو جائے۔ ابہام کی تاریکی ان کی باہمی خصوصیات کو محجوب و مستور کرے گی، جیسا کہ عجمی زبان کی کیفیت ہے۔ اس پر اصرار کہ تین حرفوں کو مادّہ کہنا غلط ہے، اسی غرض سے ہے کہ عربی زبان بھی ویسی ہی مبہم ہے، جیسی کہ عجمی۔ ہاں! کسی زبان میں جن میں مادّہ ہوتا ہی نہیں، ان پر عربی کو ترجیح ہے۔

تیسرا مقصد یہ ہے کہ زبان کا اشتقاقی کمال حرکات و اعراب پر آ کر ختم ہوتا ہے۔ عربی میں اعراب بھی ہے اور حرف مادہ بھی۔ اگر اسے ناقص ثابت کر کے ایک کڑی اس کی یعنی تیسرا حرف غائب کر دیا جائے تو اس وقت موقع پا کر نہایت سہولت سے کہا جا سکتا ہے کہ عربی کسی ایسی زبان سے ماخوذ ہے، جس زبان کے لیے تین حرف اصلی ثابت ہو جائیں۔ اس وقت تو عربی زبان کسی کامل زبان کی ناقص یادگار ہے۔ سلسلہ ارتقا میں سے ایک کڑی اس کی کھوئی ہے۔

سعی لاحاصل پر زیدان کا اضطراب:

انہیں مقاصد کے حاصل کرنے کے لیے، عربی کے مغالطوں کو بدیہی کہہ کر پیش کرنے کی سعی لاحاصل کی گئی ہے۔ کوشش کا آغاز یوں ہوتا ہے کہ لفظ **قط** کو پہلے کٹنے کے آواز کی حکایت کہہ دیا، پھر چند ایسے الفاظ کا (۱) جن میں قاف و طا کے بعد تیسرا حرف جدا نامتار نظر آ رہا تھا اور ان کے معنی بھی کٹنے کے تھے، یہ کہہ کر فیصلہ کر دیا کہ تیسرا حرف زائد ہے، اس کا لحاظ فضول۔ اصل میں بس **قط** ہے، اب لفظ **قطن** بمعنی روئی سامنے آیا۔ حکایت موجود، یعنی **قط** اور **قطن** معنی مفقود۔ موزوں نہ ہو گویا کہ دیکھا ہی نہیں۔

اب **قد، قص، قض، قطر** وغیرہ سامنے آئے۔ **قطع** کے معنی موجود، لیکن **قط** کی صورت مفقود۔ عجب مشکل ہے اگر حکایت صوتی کو لیتے ہیں، تو معنی غائب، معنی کا لحاظ کرتے ہیں، تو حکایت مفقود۔

تو یہ کہہ دیا کہ ہم وزن و ہم جنس ہیں، اس لیے **قطع** کے معنی ان کے بھی قرار دے دیے گئے۔ گویا قاعدہ یہ ہوا کہ خواہ صوت کی حکایت ہو یا اس حکایت کے ہم وزن ہو۔ اس قاعدہ کو مضبوط کرنے کے لیے سلسلہ مجاز در مجاز سے گزرتا ہوا لفظ **قصص** کے صیغہ ماضی **قصّ** پر ختم ہوا، یعنی جاسوسی کرنے کے معنی بھی کاٹنا ہیں، لیکن اب ادھر سے ہم وزن آئے (**غم وہم**) معنی غمگین ہونا، (**مسّ**) چھونا، (**شمّ**) سونگھنا، (**سحق**) رگڑنا، (**قص و قصّ**) پیچھا کرنا۔ غرض بلا مبالغہ سیکڑوں الفاظ ایسے کہ وزن موجود اور معنی غائب۔ لطف یہ کہ **قصّ** کے معنی **قطع** تک کھینچ تان کر پہنچایا گیا، لیکن اس کا مقابل (**عمّ**) لفظ **علم** کا ماضی جو سامنے موجود تھا، اس کی طرف نظر اٹھا کر بھی دیکھا نہ گیا۔ ایسے فلسفہ اور فلسفی کو کیا کہیے! وضع الفاظ کے لیے حکایت صوتی کا اصول مقرر کر دیا، تو حکایت موجود، معنی غائب، جیسا کہ لفظ **قطن** سے ظاہر۔ کچھ بچا کر آگے

بڑھے، تو معنی موجود، محاکات ندارد، جیسا کہ **جذّ** وغیرہ۔ ہم جنس کہ مخرج سانس یا تو جنس موجود ورنہ معنی معدوم، جیسا کہ **غمزہ** وغیرہ۔ **انا للہ و انا الیہ راجعون**

کیا اچھی تحقیق ہے کہ ایک لفظ سے آگے بڑھتے ہی بنیادی اصل کی شکل بگڑ گئی۔ کچھ آگے ہمت کرنے کی جو کوشش کی، تو نہ تحقیق رہی، نہ اصول تحقیق: سب کے سب فنا ہو گئے۔ خدا جانے یہ دنیائے علم کی شاعری ہے یا تنور میں چھلنی کر دینا ہے۔ معنی آوازوں کی یہ ہے یا طول طویل کا مجموعہ ہے۔ افسوس اہل یہ نے قسم ثانی کی ایجاد، اتفاقی حروف کے تجزیہ کی جگہ کی، مزید فیہ میں اس کا شمار، لغت پر فلسفہ کا بار رکھ، لفظ **قطّ** کا بار بار مختلف صفحات میں بطور مثال و سند اعادہ، یہ سارے (!) کھیل کھیلے گئے۔ لیکن آخر میں نتیجہ یہ نکلا کہ

بچہ ملی نہ پڑا بیچ کا
جس میں نام بدھا تھا بل بہ کا

صحیح تحقیق

اب میں جو کچھ عرض کرتا ہوں، اسے انصاف و تامل سے دیکھیے۔ قاف و طا، حروف شدید القوۃ جب مجتمع ہوئے، تو ان سے پوری قوت کا مفہوم سمجھا گیا، اور اس پوری قوت کی تعبیر کاٹنے سے کی گئی، اور یہ کہا گیا کہ جس لفظ میں یہ دونوں حرف جمع ہوں گے، اس میں کاٹنے کا مفہوم ضرور ہوگا۔ جس کا مطلب یہ ہوا کہ مجموعہ قاف و طا اور کاٹنے کے معنی میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے۔ صدق کلی مجموعہ قاف و طا کی جانب سے ہے؛ یعنی جہاں ان دونوں کا مجموعہ ہوگا، کاٹنے کا مفہوم ہوگا، لیکن کاٹنے کے معنی جہاں پائے جائیں، وہاں ان حرفوں کا پایا جانا ضروری نہیں، مثلاً ہر عالم آدمی ہے، لیکن ہر آدمی عالم نہیں۔

اب جب کہ عام و خاص مطلق کی نسبت متحقق ہوگئی، تو پھر اس کی ضرورت نہیں رہتی کہ **جزّ**، **جذّ** اور **قصّ** وغیرہ کو **قطّ** کا ہم وزن بنا کر کاٹنے کی معنی ثابت کریں، نہ اس کی حاجت کہ الفاظ ہم وزن کو کھینچ تان کر **قطّ** کے معنی تک زبردستی پہنچائیں اور جہاں کھینچ تان سے بھی کام نہ نکلتا ہو، وہاں یہ کہہ کر خاموش ہو جائیں کہ فلسفہ۔

ہاں! اس کی ضرورت البتہ ہے کہ جو الفاظ قاف و طا سے مرکب نہیں، اُن کے معنی کاٹنے کے کیوں کر ہوئے۔ اس بحث کے لیے صفات حروف کا مطالعہ کرنا چاہیے، لیکن پہلے

مقطوع کی کیا کیا حالت کا لحاظ رکھیے۔ کوئی تو سخت چیز ہوگی، کوئی نرم، کسی میں تازگی ہوگی اور کسی میں خشکی۔ پھر اس کیف کے بھی مراتب ہوں گے، مثلاً پتھر بھی سخت ہے اور لکڑی بھی، انگور، خربوزہ میں بھی تازگی ہے اور سیب و ککڑی میں بھی۔ اسی طرح کاٹنے کی حالت بھی کیا کیا ہوگی۔ کسی کو طول میں سے کاٹیں گے اور کسی کو عرض میں سے، کسی کا کچھ حصہ کاٹیں گے اور کسی کو جڑ سے کاٹ دیں گے۔

عربی زبان جس کے الفاظ کا خزانہ بے کراں اور جس کے کمال کی حد حواس کے احاطہ سے (!) بلند و بالا ہے، ان سب مفہوموں کے لیے جدا جدا لفظ پیش کرتی ہے۔

گیارہ الفاظ کی معنی سے مناسبت:

اب میں ان تمام الفاظ کو ایک جگہ جمع کیے دیتا ہوں، جن کے معنی کاٹنا ہیں اور متفرق اوراق پر جن کا ذکر تشریح دیوان سے کیا ہے۔ **قط، قد، قطع، قطب، قطف، قطم، قطل، قص، جذ، جز، قضب، قضم**۔ الفاظ میں کھینچ تان ہے۔ اس لیے انھیں چھوڑتا ہوں۔ لغت کی کتابیں موجود ہیں، دیکھ کر تصدیق کر لیجیے۔ ان میں سے **قط، قد، قضم** اور ایک لفظ **قضم** ابتدائی اوراق میں گزر چکے، انھیں دوبارہ دیکھنا چاہیے۔ **قطع، قطب، قطف، قطل** کی بحث میں بھی لکھے گئے ہیں، لہٰذا ان کے تکرار کی بھی حاجت نہیں۔ اب رہے، بجز چار لفظ **قص، جذ، جز، قضب** بطور اختصار ان چاروں کے معنی سے مناسبت کی تفصیل بیان کرتا ہوں۔ ایک کی ابتدا قاف سے ہے، دو کی جیم سے اور ایک کی جیم سے۔ قاف کے صفات کا ذکر بیان ہو چکا ہے۔ دوسرا حرف جیم اس کے صفات بھی وہی ہیں، جو قاف کے ہیں۔ صرف ایک صفت میں اختلاف ہے، جیم مستفلہ ہے اور قاف مستعلیہ۔ یہ اختلافی صفت جہر، شدت اور قلقلہ کی قوت کو کم ضرور کرے گا۔ ذال اور زاء دونوں مجہورہ ہیں، مگر دونوں رخوہ یعنی نرم۔ دال اگرچہ شدیدہ بھی ہے، لیکن ان کے باہم مدغم ہو کر مشدد ہو جانے سے نرمی میں کچھ شدت آگئی، جیسا کہ دو تار کمزور ہے، لیکن انھیں باہم ملا کر اگر بٹ دیا جائے، تو باوجود ضعف ایک گونہ قوت آجائے گی۔ یہی حال رخوہ حرف کے مشدد ہو جانے کا ہے۔

حرف صاد رخوہ اور مہموسہ مگر صفیرہ ہے۔ جیم مجہورہ اور متوسطہ ہے۔ ضاد مجہورہ اور رخوہ۔

قص بال یا پر یا پشمینہ کاٹنا۔ قاف کی شدت وجہر اور صاد کی نرمی و سختی، قاف کی قوت اور صاد کا

ضعف جیسے تشدید کچھ قوت دے رہی ہے۔ جس معنی کے لیے قصّ کی وضع ہے۔ اس صوت سے ظاہر ہے۔ پھر صاد کی صفت صفیر جو وقت ادا اس میں پائی جاتی ہے۔ اس آواز کی بھی قینچی کی حکایت ہے۔ {|}

جزّ بھیڑ، بکری کی پشم کاٹنا یا تیار کھیت گیہوں، جو وغیرہ کاٹنا۔ جیم قوی حرف ہے اور اس میں جہر بھی ہے اور شدت بھی۔ زا میں جہر ہے مگر نرمی۔ کھیت کٹنے کی اور بھیڑوں کی پشم تراشے کی آواز میں اظہار سابق آواز سے زیادہ ہے۔ اس لیے کھیت ہو یا جانور کی پشم، نرم ضرور ہیں۔ لفظ کی معنی سے مناسبت ظاہر ہے۔ یہاں بھی زا کی صفت صفیر نوعیت آواز کی صدا بلند کر رہی ہے۔

جذّ جیم کی قوت اس کی صفات سے ظاہر ہے۔ لیکن ذال مجہورہ اور رخوہ ہے۔ اس لیے ایسی سخت چیز جیسے تار بھی کٹتے ہوں، سب قطع کریں، تو جذ کہیں گے۔

عضّ دانت سے کاٹنا۔ عین مجہورہ اور متوسطہ ہے؛ یعنی شدیدہ و رخوہ کے بین بین ہے۔ ضاد مجہورہ اور رخوہ۔ آلۂ قطع اور شئے مقطوع کو دیکھیے، پھر صفات عین اور ضاد کا لحاظ فرما کر اس وضع کی داد دیجیے۔

یہ الفاظ بھی مترادف ہیں، جن کے معنی کاٹنا ہیں، لیکن جیسے یہ الفاظ جو اوپر مذکور ہوئے، عربی کے لفظ و مثال پر روشن دلائل ہیں۔ ان میں کا ہر لفظ ایک خاص حالت یا کیفیت سے مشعر ہے۔ اس کے ساتھ لطف یہ ہے کہ الفاظ باعتبار وضع کیفیت و حالت ہر حالت و کیفیت کی آواز کی ہو بہو محاکات ہے۔ مقصد یہ ہے کہ ہر کٹنے کی آواز یکساں نہیں ہے۔ جو چیز جیسی ہوگی، کاٹنے کے وقت اس کی آواز بھی اسی کے مناسب ہوگی۔ لکڑی کاٹنے اور کپڑا کاٹنے کی آواز یکساں نہ ہے، نہ ہو سکتی ہے۔ پھر ایک قسم آواز کو حکایت کا مرتبہ دے کر وضع لفظ کے لیے بنیاد قرار دینا اور دوسری صداؤں سے کان بند کر لینا ترجیح بلا مرجح اور نا انصافی کی دلیل ہے۔ اسی کے ساتھ یہ محاکات بھی صحیح نہیں ہوتی جب تک صدا کچھ ہے اور حکایت کچھ۔ اور اس توازن اور صحیح احساس اور میزانِ انصاف کی مثال اگر دیکھنا ہو تو عربی زبان کے الفاظ مذکورۂ بالا کا صحیح تلفظ کر کے قوتِ سامعہ سے پوچھیے کہ آواز مقطوع کے مناسب ہے یا نہیں۔ نرم، سخت، سوکھی اور تر کی آواز میں بوقت قطع جو فرق ہے، وہ ان الفاظ کے {|} تلفظ سے ظاہر ہے، جو ان کے لیے وضع ہوئے ہیں۔

غرض مناسبت لفظی و معنوی جو حرفوں اور معنی میں ہے، اس کے علاوہ حکایت صوتی بھی یہی ثابت ہوئی، جس کا تذکرہ جرجی زیدان کو وہم و گمان بھی نہ تھا۔

اگرچہ میں اس کا قائل نہیں کہ وضع الفاظ کی بنیاد حکایت صوتی کے اصول پر ہے لیکن اگر کوئی اسی کو کمال سمجھتا ہے تو آپ اور دیکھئے کہ یہ کمال بھی عربی ہی میں کامل ہے۔

آں کہ می گوید آں بہتر ز حسن
یار ما ایں دارد و آں نیز ہم

مباحث مذکورہ بالا کے بعد یہ فیصلہ نہایت آسان ہے کہ اشتقاق کا اصول اور فلسفہ کی حقیقت کس کے تحقیق میں پائی جاتی ہے۔ اگرچہ میرا یہ موضوع نہیں کہ میں لغت کا فلسفہ بیان کرتا ہوں، اس لیے کہ جو کچھ کہا گیا ہے، وہ لغت و اشتقاق کے مسائل ہیں، صرف کی مختصر کتابوں میں بھی اس کا ذکر ہے۔

فن تجوید کی ضرورت کی تعلیل:

ہر عربی خواں اس قدر ضرور جانتا ہے کہ حرف کا اپنے مخارج سے ادا کرنا نہایت ہی ضروری ہے۔ اسی لیے **ولا الضالین** میں جہاں ادائے ضاد میں فرق آیا، جھگڑا کھڑا ہو گیا۔ ظا، دال، ز، اور ضاد جب کہ اپنے مخرج اور صفات میں باہم ایک دوسرے سے ممتاز ہیں اور عربی حروف کی ترکیب میں مناسبت معنوی کا لحاظ ہے، تو کچھ حرف کی صوت بدل جانے سے وہ مناسبت باقی نہ رہے گی، بلکہ جس صوت سے اس کی صوت بدلی ہے، اب وہ مناسبت سمجھی جائے گی۔

شریعت نے جو تجوید سیکھنے کی شدید تاکید فرمائی ہے، اس کا مقصد الفاظ و عبارت کی ظاہری نمائش و آرائش نہیں ہے، بلکہ تغیر معنی سے الفاظ کو محفوظ رکھنا ہے۔ اس نکتہ سے ناآشنا بیگانہ یہ سمجھتا ہے کہ تجوید ایک بے کار فن ہے، نہ اس کے سیکھنے کی حاجت، نہ اس کی (!) رعایت کی ضرورت۔ صرف تلاوت و قراءت میں تجوید سے خوبصورتی پیدا ہو جاتی ہے اور بس۔ حالانکہ واقعہ یہ نہیں ہے۔

لفظ قطن کی دلالت

اب میں لفظ **قطن** کے متعلق کچھ عرض کروں، تا کہ یہ معلوم ہو کہ قاف و طا کے مجموعہ کا اثر یہاں بھی نمایاں ہے۔ جرجی زیدان اگر بلحاظ اتصاف حروف کٹنے کے معنی قرار دیتا، تو لفظ **قطن**

سے روپوش ہونا نہ پڑتا۔ اس نے حکایت صوتی کو اصول قرار دیا۔ اس لیے صوت قطع لفظ **قطن** میں معدوم ہو گئی۔ لیکن حقیقت قطع یہاں بھی موجود ہے۔ لفظ **قطن** کے سوا چیزوں کو کاٹنے والی کوئی خارجی شے پائی جاتی تھی۔ لیکن اس کا قاطع اس کی داخلی چیز ہے یعنی خود روئی۔

روئی کی باعتبار ان درختوں کے جن میں پیدا ہوتی ہے، بہت سی قسمیں ہیں۔ بعض زمین دوز ہوتے ہیں، بعض قد آدم تک دراز ہوتے ہیں، بعض بہت ہی بڑے بڑے درخت ہوتے ہیں، لیکن سب میں امر مشترک یہ ہے کہ وہ پھل جس کے اندر روئی پائی جاتی ہے، بطور غلاف روئی پر چڑھا ہوتا ہے۔ جب روئی اس میں پختہ ہو کر قوی ہو جاتی ہے تو وہ باہر آنے کے لیے زور کرتی ہے۔ اس وقت غلاف کا منہ چانک ہو کر پھٹ جاتا ہے اور روئی اُس میں سے باہر نکل آتی ہے۔

روئی کی طاقت اپنے غلاف کو اس طرح پھاڑ دیتی ہے، جس طرح کی ہوا دریچے سے ن کو قطع کر دیتے۔ حرف نون جس کی ایک صفت غنہ ہے۔ یعنی یہ حرف ناک کے بانسے سے ادا ہوتا ہے پھر مجہور بھی ہے اور متوسط بھی۔ اس کا قاف وطا سے ملنا اس سے مشعر ہے کہ یہاں قطع کا فعل اندر ہی اندر عمل میں آئے گا۔ جیسا کہ نون کا ادا ناک کے اندر ہی سے یعنی خیشوم میں جسے ناک کا بانسہ کہتے ہیں، پایا جاتا ہے۔

اب مَیں اس بحث کو ختم کرتا ہوں۔ ہر پڑھا لکھا آدمی بخوبی سمجھ سکتا ہے کہ جرجی زیدان نے سلسلہ کا نام فلسفہ رکھا ہے یا نہیں۔ مجھے افسوس ہے کہ بعض مباحث مکرر ہو گئے ہیں اور بعض مقامات کی وضاحت حد خرافات تک پہنچ گئی ہے جو شاید لطیف طبائع کی ملالت کا موجب (۱) ہو، لیکن پھر عرض کروں کہ مجبوری یہی تھی کہ یورپ کے کورانہ مقلدوں کو ایک معاند مستشرق کے مغالطہ سوفسطائیت سے تا بحد امکان بچانا تھا۔ جرجی زیدان اپنے خیال میں اسے ایک اچھوتا اجتہاد سمجھتا ہے، جو یہ تحقیق پیش کر دی کہ انسان نے کائنات کی صداؤں کو سن کر بولنا سیکھا اور اس کے الفاظ فی الحقیقت موجودات کے آوازی حکایات ونقالی ہیں، لیکن اُسے معلوم ہونا چاہیے تھا کہ یہ ایک فرسودہ اور پارینہ خیال ہے، جس کی مقبولیت نہ مشرق میں رہی، نہ مغرب میں۔

بے شک معتزلہ کا یہ مسلک کچھ عرصہ تک یورپ میں پسندیدگی کی نظر سے دیکھا گیا، لیکن دور آخر کے ایسے علما جو فلالوجسٹ کی جماعت میں صدر تسلیم کیے گئے ہیں، اس کی بے اصولی اور سطحیت کے معترف ہوئے۔

ایسا ہی متاخرین نے بھی اسے اضافت وقت سے تعبیر کیا ہے۔ جو ایک زبان کو دوسری زبان سے مشتق ثابت کرنے میں کوشش کی گئی۔

ایسے اشخاص جو اہل یورپ کے سوا کسی اور کی زبان سے کچھ بھی شناسائی نہیں رکھتے، انہیں چاہیے کہ پروفیسر میکس ملر کی مشہور کتاب "سائنس آف لینگویج" کا مطالعہ کریں۔ میرے بیان کی تصدیق ہو جائے گی۔

* * *

حوالہ جات

۱- فلسفۃ اللغۃ العربیۃ صفحہ ۱۲
۲- فلسفۃ اللغۃ العربیۃ صفحہ ۵٦
۳- فلسفۃ اللغۃ العربیۃ صفحہ ۵۷
٤- فلسفۃ اللغۃ العربیۃ صفحہ ۹۱
۵- فلسفۃ اللغۃ العربیۃ صفحہ ۵۹
٦- فلسفۃ اللغۃ العربیۃ صفحہ ۹۰
۷- فلسفۃ اللغۃ العربیۃ صفحہ ۹۵

2

سے آواز نکلے گی، جذبات و احساسات کے اختلاف سے اس آواز کے زیر و بم میں بھی اختلاف ہوگا، لیکن انسانی آواز سے وہ مشابہ نہ ہوگی، بلکہ جیسی آواز اس نے اپنے گرد و پیش سنی ہے، اسی کی نقالی پیدا کر رہا ہوگا۔

9

تیسری دلیل یہ ہے کہ کسی ملک کی زبان لے لو اور پھر آج سے سو برس قبل اس ملک میں جو زبان بولی جاتی تھی، اس کو سامنے رکھ کر موجودہ سے مقابلہ کرو، تو ماضی و حال میں تمہیں تغیر کا کافی نمونہ نظر آئے گا۔ جو زبان آج بولی جا رہی ہے، آئندہ نسلوں کی یہ زبان نہ ہوگی۔ ہر صدی کا دور جب ختم ہوتا ہے، تو زبان میں ایسی تبدیلی پیدا کر جاتا ہے کہ ایک دوسرے کے مقابلہ میں اجنبی اجنبی سے معلوم ہوتے ہیں۔

دلائل ثلاثہ کا ماحصل۔

دلائل ثلاثہ مذکورہ اگرچہ ایک ہی اصول پر قائم کی گئی ہیں، لیکن یہ دلیل ایک امر زائد کو بھی ثابت کرتی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ابتدا میں انسان کی آواز محض کائنات کی صداؤں کی نقالی تھی۔ آہستہ آہستہ متبدل اصل سے رہا، وہ واضح ہوتی گئی، تا آں کہ ایک منزل پر پہنچ کر آواز کو زبان کا لقب مل گیا، جہاں سے بحیثیت زبان اس کی ترقی کا دور شروع ہوتا ہے۔ آواز سے زبان کے مرتبہ تک پہنچنے کے لیے قریباً قرن گزرے ہیں، جس کی مدت کا اندازہ بھی نہیں کیا جا سکتا۔ اسی طرح ترقی کی منازل طے کرنے میں زبان کو جو عہد درکار رہا ہے، وہ بھی قیاس سے باہر ہے۔

سمجھنے اور سمجھانے کے لیے اسے چار دور پر منقسم کر دیا جاتا ہے۔

۱۔ طبعی ۲۔ تقلیدی ۳۔ صوتی ۴۔ نطقی

دور طبعی کا آغاز

دنیا میں پہلا دور انسان کی زندگی کا ویسا ہی گزرا ہے، جیسا کہ حیوان (!) لایعقل کی زندگی بسر ہوتی ہے۔ نہ پہننے کے لیے اس کے پاس لباس تھا، نہ کھانے کے لیے غذا تھی، نہ رہنے کے لیے مکانات تھے، نہ دشمن سے مدافعت و مقابلہ کے لیے آلات حرب موجود تھے، نہ بولنے کے لیے زبان تھی۔

بھوک کے وقت درختوں کا پھل، پتہ یا چھال کھا لیتے۔ کسی کسی جانور کو پتھر سے مار ڈالتے

بھوک کی تسکین کرتے۔ پہاڑوں کی کھوہ میں چھپ کر شب بسر کرتے یا درختوں کے نیچے اگر غار مل جاتا تو اس میں گھس کر رہتے۔ ہجوم جذبات کے وقت بے معنی آوازغوغاں جیسی منہ سے نکالتے۔ نہ اس آواز کے لیے محل وموقع کی مناسبت تھی، نہ اس سے کوئی افہام تفہیم کا مقصد محض طبیعت کا تقاضا تھا، جو بصورت آواز پورا کیا جاتا۔

ضرورت اجتماع

انسان نے جنگلی جانوروں کو جب اپنے ابنائے جنس پر حملہ آور ہوتے ہوئے دیکھا تو اسے اپنی زندگی کا خطرہ محسوس ہوا۔ غار اور بھٹ اگرچہ جائے پناہ تھے لیکن موذی حشرات الارض اور درندوں سے محفوظ رہنے کے لیے اس سے زیادہ آئین حفاظت درکار تھی۔ اس ضرورت نے انسان کو اس پر مجبور کیا کہ حتی الامکان یہ اجتماعی زندگی بسر کریں تاکہ ایک دوسرے کے لیے موقع خطر پر معین ومددگار ہوسکیں۔ انفرادی کمزوری کو اجتماعی قوت سے قوی کرنے کا خیال اسی ضرورت تعاون نے پیدا کیا۔ رفتہ رفتہ انسان کی آبادی اجتماعی صورت کی طرف بڑھنا شروع ہوئی۔

اس وقت سے انسان جہاں کہیں بھی آباد ہوا وہاں ابنائے جنس کی موجودگی ضروری خیال کی جاتی۔

اجتماع اور ضرورت مفاہمت:

لیکن اجتماعی حیات کا تقاضا یہ ہوا کہ باہمی مفاہمت کے لیے کوئی ایسا ذریعہ ایجاد کیا جائے، جس کی وساطت سے ایک دوسرے کے مافی الضمیر پر آگاہ ہوکر وہ فوائد حاصل کرتے، جس مقصد کے لیے (ا) انفرادی زندگی کو ہیئت اجتماعی کی شکل میں منتقل کیا گیا ہے۔

اجتماع کا یہ تقاضا جوں جوں بڑھتا گیا، طبیعت انسانیہ میں اضطرار بھی بڑھتا گیا، یہاں تک کہ پہلا واسطہ جو پیدا ہوا وہ اشارہ تھا، پھر لفظ، پھر جملہ اور کلام۔

حیوان کا جمود اور انسان کا ارتقا

جانوروں کو دیکھو گے کہ اپنی حرکات اور اپنے آواز کے تغیر انداز سے اپنی کیفیت دلی کا اظہار کرتے ہیں، لیکن اس آواز میں لفظ تک ترقی کرنے کی قابلیت مفقود ہے، نیز ان کے عمل و افعال اور حرکات اعضا میں بھی بجائے تنوعات ایک ہی نوعیت پر سکون قرار ہے۔ اس سے نہ تو

ان کے اعضا کے اشارے زیادہ مفید ہوئے، نہ ان کی آواز نے افہام و تفہیم کے دائرہ کو وسیع کیا۔ اس لیے باوجود اجتماع وہ جس کے مقابلہ میں کم زور تھے، کم زور ہی رہے اور مفاہمہ کا وہ واسطہ جسے اپنے وجود کے ساتھ لائے تھے، اس پر کچھ اضافہ نہ کر سکے۔

لیکن انسان جس میں تقلید و اختراع کی قابلیت تھی، اس نے اپنی انہیں دونوں استعدادوں سے یہ کام لیا کہ آج اس کا تمدن، اس کی معاشرت، اس کی گفتگو اس سے ابا کرتی ہے کہ اس پر ایسی پستی اور بے شعوری کا زمانہ گزر چکا ہے۔

دورِ تقلیدی

انسان اپنے فطری اور ابتدائی دور میں حیوان اور دیگر موجودات کی آواز سن کر محاکات کرنے کا سبق پڑھ چکا تھا، لیکن اجتماع نے ایک درس اشارہ کا اسے اور پڑھایا۔

اقسام اشارہ

اشارہ کی دو قسمیں ہیں۔ ایک اختیاری دوسرا اضطراری

خوشی، رنج، راحت اور کرب، غیرہ وغیرہ کیفیات نفسانیہ کے وقت چہرہ کا تغیر، اعضا کی حرکت اضطراری کی قسم ہے۔ جب ان کیفیات کی حکایت مقصود ہوتی، تو پھر وہ اعضا میں اسی شکل کو تازہ کر کے کیفیت سے خبردار کرتے۔

گونگے کی مثال

اشارۂ اختیاری وہ کہ جس کی معنی کی شکل بوساطت اشارہ ظاہر کی جائے، (1) جیسا کہ گونگا جب کسی امر کا اظہار کرنا چاہتا ہے، تو اپنے مشار الیہ کی شکل اپنے اشارہ سے قائم کرتا ہے، مثلاً گھونگھٹ یا برقع یہ اس کا اشارہ عورت کے لیے ہے۔ مونچھ، داڑھی کا اشارہ مرد کو بتاتا ہے، لیکن غیظ و غضب کے وقت چہرے کا تمتماؤ، پیشانی پر بل، بھووں کا تننا؛ یہ اشارہ اضطراری ہے۔ اس کی حکایت گونگا جب کرے گا، تو چہرے کو قصداً عبوس بنالے گا۔

جمع الفاظ سے قبل انسان گونگے تھے۔ اس لیے گونگوں کی طرح اشارات سے کام لیتے۔ یہی اختیاری، اضطراری اشارات ان کے مافی الضمیر کے لیے ترجمان تھے۔ اگرچہ ابتدا ابتدا میں اشارے کم تھے، لیکن رفتہ رفتہ کچھ عرصہ بعد ان میں ایسی ترقی ہوئی کہ اشیائے خارجیہ سے بڑھ

کہ ہر طرح کے خیالات و جذبات وغیرہ وما اتفق اشارہ سے ظاہر کیے جاتے تھے۔

اشارہ کی کوتاہی

اشارہ کی ایجاد، پھر اس کی فراوانی نے بہت بڑی حد تک اظہار ما فی الضمیر کے لیے سہولت پیدا کر دی تھی، لیکن مشکل یہ تھی کہ اس کے لیے مشاہدہ ضروری تھا۔ شب کی تاریکی یا کسی حجاب کے عارض ہو جانے سے باہمی گفت و شنید نہیں ہو سکتی تھی۔ اس لیے انسان اپنا قدم آگے بڑھانا چاہتا تھا، تا کہ تاریکی اور حجاب میں بھی ایک دوسرے سے عرض مدعا کر سکے، ورنہ اگر یہ مجبوری نہ ہوتی، تو آج بجائے الفاظ و لغات اشارات ہی اشارات ہوتے۔

مفاہمت صوتی

اشارات وافر ہو کر بھی جب کہ انسان کی دشواریوں کو مفاہمہ کے باب میں حل نہ کر سکے، تو پھر جو شے آواز اپنی پایہ کی مسموع ہو رہی تھی، انسان نے انہیں کی محاکات کو استعمال کرنا شروع کیا، مثلاً تکلیف کے وقت آہ کا کلمہ بے ارادہ زبان سے نکل جاتا ہے اور اس کا باعث محض طبیعت ہوتی ہے۔ اب انسان نے اسی لفظ کو ہر اس موقع پر استعمال کرنا شروع کر دیا، جہاں ناپسندیدگی و ناراضی کے اظہار کا موقع آتا۔ اسی طرح جانور جو مختلف حالات میں آواز نکالتے ہیں، ان کی آواز کی نقل کو اس حالت کے موقع پر حکایت کر کے اس حال کا ترجمان بنایا۔ (۱)

مثلاً کتا جب اپنے مالک کو دیکھتا ہے، تو ایک ایسی آواز نکالتا ہے، جسے نہ بھونکنا کہہ سکتے ہیں، نہ ہانپنا۔ انسان نے اس آواز کا نکالنا اس موقع کے لیے مقرر کیا، جب کہ کوئی ایسا شخص آ جائے، جس کا آنا خوشی کا باعث ہو۔ اس طرح کی آواز جب کوئی نکالتا، تو دوسرے سمجھ جاتے کہ کسی ایسے شخص سے ملاقات ہوئی ہے، جس کا ملنا موجب مسرت ہے۔

اسی طرح کتا جب اجنبی یا چور کو دیکھتا ہے، تو اس وقت بھونکنا شروع کرتا ہے، لیکن اس کے بھونکنے میں تقاطع و تسلسل کا ایک خاص انداز ہوتا ہے، جس سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ کوئی ناخوش گوار وجود آ گیا۔ انسان نے بھی دشمن یا موذی جانور سے خبردار کرنے کے لیے اس طرح آواز کو ذریعہ بنایا۔

غرض اسی طرح آواز کی حکایت کا سلسلہ ما فی الضمیر کے اظہار کے لیے پیدا ہوتا رہا۔ یہی آواز کبھی جذبات و محسوسات کا اظہار کرتی اور کبھی اس موجود پر بھی دلالت کرتی جن کی آواز کی یہ حکایت ہوتی، مثلاً اگر کتا آ رہا ہوتا، تو اس کے لیے بھی بھونک دینا کافی تھا لیکن [illegible] اشارات [illegible]

ترجمانی متروک نہیں ہوئی تھی، کہیں حکایتِ صوتی سے کام لیتے اور کہیں اشارات سے۔

جس طرح گونگے کی ذات اشارہ سے گفتگو کرنے کا نمونہ ہے، ایسا ہی حکایتِ صوتی کی یادگار بچہ نوزائیدہ میں موجود ہے۔ اسے دیکھ کر اس قیاس کی تصویب کی جا سکتی ہے۔

بچہ ابتدا میں اشیا کو یا تو مقصود اشارہ سے بتائے گا یا اس کی آواز کی نقل اتار کر بتائے گا، لیکن اظہارِ مدعا کا یہ طریقہ دیرپا یوں نہیں ہوتا ہے کہ اس کے والدین اور دوسرے اشخاص الفاظ کا ذخیرہ لیے ہوئے اس کے گرد و پیش موجود رہتے ہیں اور ہر موقع پر الفاظ کا القا اس کی طرف ہوا کرتا ہے۔ اس لیے زبان میں قوت آتے ہی بچہ الفاظ بولنا شروع کر دیتا ہے۔

اس وقت لغت و زبان کو موجودہ ترقی یافتہ شکل میں دیکھ کر یہ کہنا کہ جمادات و حیوانات کی صوت و صدا کی نقل محض ہو کر اس مرتبہ کمال تک ترقی پا گئی کہ اب لغت کی تدوین و تالیف کی وسعت بھی اس کی ناپ کے لیے ناکافی ثابت ہو رہی ہے، ایک ایسے حیرت انگیز ارتقا کا نمونہ ہے، جسے (ا) عقل باور کرنے سے پس و پیش کرتی ہے۔ لیکن اگر خود ذاتِ انسان اور اس کی تمام ضروریات و احتیاجات پر نظر ڈالی جائے تو یہ حیرت دور ہو کر عقل کو اس تحقیق سے آشنا بنا دے گی۔

انسان کا موجودہ تمدن اور اس کی معاشرت کی رنگینی دیکھ کر کسے اس کا خیال گزر سکتا ہے کہ ایک عہد اس پر ایسا بھی گزرا ہے، جب کہ اس کے رزم و بزم کا کل سامان ایک چمڑے کا ٹکڑا تھا۔ دن کے وقت چمڑا تہمد کا کام دے کر ستر پوش بنتا، رات کو بستر، سردی میں لحاف، جنگ میں ڈھال، بارش کے موقع پر چھاتا، کسی چیز کو سمیٹ کر اٹھا لانے کے لیے برتن اور غار کا منہ بند کر دینے کے لیے کواڑ وغیرہ وغیرہ تھا۔

لیکن یہ حقیقت واقعہ ہے کہ انسان پر ایک ایسا عہد گزرا ہے کہ بہت سی ضرورتیں صرف ایک چیز سے پوری ہوتی تھیں۔ رفتہ رفتہ ضرورت کے لیے ایک ایک علاحدہ چیز مہیا ہوتی گئی۔

یہی حال زبان کا بھی ہے۔ ابتدا میں ایک صوت کی گئی۔ کچھ دنوں اس کی حکایت ہوتی رہی، پھر انسان کے آلۂ صوت کی نزاکت و لچک نے اس حکایت پر صیقل و جلا شروع کی، یہاں تک کہ آئندہ چل کر آواز نے لفظ کی صورت اختیار کر لی۔

اس وقت ایک ہی لفظ کی دلالت بہت سے معنی پر ہوتی تھی۔ یہی اسم تھا، یہی فعل، یہی مصدر تھا، یہی مشتق، یہی اسم ظرف تھا اور یہی اسم آلہ۔ کسی ایک مفہوم پر بھی اس کا اطلاق کیا جاتا

اور اس مفہوم سے جو جو چیز متعلق ہوتی، ان سب پر بھی یہی لفظ بولا جاتا تھا۔ ہاں! جس طرح حکایت صوتی عہد بعہد ترقی کرتے ہوئے لفظ کے مرتبہ تک پہنچی ہے۔ لفظ بھی عہد بعہد ترقی کرتا ہوا اسم، فعل، اور مصدر و مشتق تک پہنچا ہے۔

اس دور تمدن و تہذیب میں بھی ایسے انسان کا گروہ پہاڑوں، جنگلوں میں ملے گا۔ اگر انھیں شائستہ تعلیم یافتہ متمدن انسان میں لا کر کھڑا کر دیجیے، تو ایک دوسرے کو شاید ایک نوع کہنے سے انکار کرے گا۔ ان جنگلیوں اور وحشیوں کو دیکھ کر انسان کی ابتدائی معاشرت کا نقشہ سامنے آجاتا ہے، جب کہ کہیں روے زمین پر تمدن کا نام و نشان بھی نہ تھا۔ (۱)

ایسا ہی بعض اکناف عالم میں ایسی آبادیاں موجود ہیں، جو اس دعوے کی کافی دلیل و شہادت ہیں کہ زبان و بیان بھی اپنے ارتقا میں انھیں قوانین کی پابند ہے، جن قوانین کی حکومت تمدن کے سارے شعبوں میں کارفرما ہے، بلکہ خود ذات انسان میں بھی اسی ارتقا کا جلوہ ہے۔ انسان بھی حقیقت انسانیت اور عروج انسانی تک اسی طرح درجہ بدرجہ ترقی کرتا ہوا پہنچا ہے۔

وسط امریکہ کے جنوبی باشندے اور بعض حصص آسٹریلیا کے بسنے والے اب سے کچھ پہلے اور افریقہ کے بعض اطراف کے ساکنین اس وقت بھی ایسے پائے جاتے ہیں، جن کی زبان و بیان کا مطالعہ اصول ارتقا کی تصدیق صحیح کرتا ہے۔

ان علاقوں کے باشندے اپنے پاس الفاظ کا ذخیرہ بہت ہی تھوڑا رکھتے ہیں۔ گفتگو کے وقت الفاظ کی کمی کو ہاتھ، پاؤں، آنکھ، چہرہ وغیرہ کے مختلف اشاروں سے پورا کر لیتے ہیں۔

کہیں کہیں الفاظ کے ادا کرنے میں کمی بیشی کر کے مختلف معانی کا فائدہ حاصل کرتے ہیں۔ ان کی گفتگو میں اشارات کا ایسا معتد بہ حصہ شامل ہے کہ اگر ظلمت کے اندھیرے شب میں ہوں تو ان کی گفتگو سمجھی نہیں جا سکتی ہے۔

شمار اعداد کے الفاظ ایسے کم ہیں کہ صرف ایک اور دو کے لیے ان کی زبان میں لفظ پائے جاتے ہیں۔ تین اور تین سے زیادہ کے لیے انھیں الفاظ کی تکرار کی جاتی ہے۔ یہ تکرار بھی چھ تک پہنچ کر ختم ہو جاتی ہے، مثلاً چھ کے لیے دو کو تین مرتبہ کہیں گے (۰۰،۰۰،۰۰)، پانچ کے لیے (۰۰،۰۰، ایک)، لیکن اگر سات یا اس سے زیادہ عدد انھیں بتانا ہے، تو اس کے لیے نہ کوئی لفظ ہے، نہ الفاظ موجودہ کی تکرار، بلکہ بہت کہہ دینا کافی ہے۔

ایسے ہی وہ معنی و مفہوم جس کے لیے کوئی لفظ نہیں، تو موجود الفاظ میں سے جس کو مناسب سمجھتے ہیں، اس کو بولتے ہیں، مثلاً دراز و درازی کے لیے اُن کے پاس کوئی لفظ نہیں ہے۔ اگر انھیں کسی شے کا طویل بتانا ہو تو وہ چند لکیریں کھینچیں گے، گول بتانا ہو تو چاند کہیں گے **وقس علی ہذا!**

زبان کی یہ بے بضاعتی، کچھ اشارات کا عمل ثابت ہے اس بات کی کہ ایک عہد پر انسان پر ایسا گزرا ہے، جب کہ اشارات سے گفتگو کا کام لیا جاتا تھا۔ کچھ عرصہ بعد لفظ اشاروں کی جگہ دخل ہونا شروع ہوا، جس کے استعمال کا طریقہ یہ تھا کہ ایک ہی لفظ بہت سے معنی پر بولا جاتا تھا، پھر انسان میں بھی بتدریج وسعت ہوتی گئی۔

دورِ نطقی:

ہوسکتا ہے کہ ایک نکتہ نظر رکھنے والا مباحث بالا کا مطالعہ کر کے اس نتیجے پر پہنچے، جس طرح ایک بچہ جب کہ اس کی زبان میں قوتِ گویائی پیدا ہو جاتی ہے، تو چند مہینوں میں وہ الفاظ بولنے پر قادر ہو جاتا ہے پھر دو چار برس میں مرکب جملے فعل، فاعل، مفعول، مسند، خبر اور ربط سے آراستہ اس کے منھ سے نکلنے شروع ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح پہلے طبقہ انسان کو جب آواز کی سماعت محسوس ہوئی ہوگی، تو چند سال کے لازم تقاضائے فطرت نے انسان کو وضعِ الفاظ کے لیے مستعد کر دیا ہوگا۔ اس لیے پہلے ہی طبقہ نے اپنی عمر کے آخری حصہ تک الفاظ کا معتد بہ ذخیرہ فراہم کر دیا ہوگا، جو دوسری نسل کے لیے سرمایہ اور ذخیرہ فراہم کر کے افزونی و افزائش کا باعث ہوا ہوگا، پھر وہی مجموعہ دو چار نسلوں تک پہنچ کر کامل زبان کی شکل میں نمودار ہو گیا۔

لیکن قانونِ ارتقا پر جسے بصیرت حاصل ہے، وہ اچھی طرح جانتا ہے کہ پہلے طبقہ کو طبعی و خارجی اصوات کے اچھی طرح سمجھنے کا موقع بھی نہ ملا ہوگا، چہ جائے کہ ان اصوات کی محاکات پھر محاکات کے معنی کے مقابلہ میں وضع۔ صرف انھیں مراتب سہ گانہ کے لیے ہزاروں برس درکار ہوئے ہوں گے، اور بیسیوں نسلیں بغیر اس مرتبہ تک رسائی پائے ہوئے فنا ہو گئی ہوں گی۔

اس مقدار زمانہ تک جب کہ سماعت نے حکایت اور حکایت صوتی نے اپنے کو لفظ تک پہنچایا ہے، کوئی اندازہ نہیں کیا جا سکتا۔ پھر لفظ میں تقلیب، تبدیلی، کثرت اور ترمیم کا آنا، اور اس سے کثرت الفاظ کا ذخیرہ مہیا ہونا، پھر اسم، فعل اور حرف کے مراتب تک الفاظ کو پہنچانا، یہ ساری منازل ایک غیر متناہی سلسلہ زمانہ کے محتاج ہیں۔ بلا مبالغہ یہ کہا جا سکتا ہے (1) کہ لاکھوں برس میں انسان

نے گویائی کو درجہ بدرجہ کمال کے اس مرتبہ تک پہنچایا ہے۔

پہلا درجہ وضع الفاظ کا ہے۔ دوسرا درجہ اسم، فعل اور حرف کی وضع و تمیز کا۔ تیسرا درجہ مشتقات کا۔ چوتھا درجہ مشتقات کے اصناف وضع کرنے کا۔ پانچواں درجہ الفاظ کو باہم ترکیب دے کر جملہ بنانے کا۔ چھٹا درجہ اختلاف ترکیب سے اختلاف معنی کا۔ ساتواں درجہ وضع اعراب کا۔ زبان کی آخری ترقی اعراب پر آ کر ختم ہو جاتی ہے۔ دنیا کی زبانوں کو دیکھا جائے، تو ان میں درجہ بدرجہ ترقی کرنے کے نمونے اس وقت بھی ملیں گے۔ وہ زبان جس نے زیادہ مدارج طے کیے ہیں، اس زبان کے مقابلہ میں جو اس درجہ تک نہیں پہنچی ہے، زیادہ کامل سمجھی جاتی ہے۔ چنانچہ وہ السنہ اکمل سمجھی جاتی ہیں، جن میں اعراب کی خوبی پائی جاتی ہے۔ ایسی زبانیں جن میں اعراب تو ہے لیکن ان کے رد و بدل سے گوناگوں معانی کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے، اس زبان کے سامنے ناقص ہیں جہاں اعراب سے فوائد معنوی حاصل ہوتے ہیں۔ ناقص زبانیں حروف سے اعراب کا کام لیتی ہیں۔ ان کے یہاں اعراب کی دلالت کسی معنی پر نہیں ہوتی۔ وہاں اعراب صرف لفظ کے تلفظ کا محافظ ہوتا ہے۔ غرض اعراب نہ ہو یا اعراب کی دلالت معنی پر نہ ہو، دونوں صورتیں زبان کے نقص و زبونی کی دلیل ہیں۔ ایسی زبان کے متعلق یہ کہا جائے گا کہ ابھی اسے ترقی کرنا باقی ہے۔

مستشرقین کی تحقیق پر ایک نظر:

یہاں تک میں نے کافی وضاحت کے ساتھ اس بیان و تحقیق کو جسے دنیا کے دورِ جدید، اشتقاق کا تازہ و مفید ثمر سمجھا جاتا ہے، مختصر الفاظ میں بیان کر دیا ہے۔ تفخیم سے تفخیم کتاب پڑھ کر دیکھ لو، ماحصل اس کا یہی ہو گا، جو میں نے ملخصاً لکھ دیا ہے۔

اگرچہ یہ کوئی ایسا مسلک نہیں، جس کی طرف ابتداءً اہل یورپ کا ذہن منتقل ہوا ہو۔ اس لیے کہ یہ وہی ابو ہاشم معتزلی کا مسلک ہے، جس کا ذکر ابتدائی صفحات میں گزر چکا ہے، لیکن ہاں اسی مسلک کا احیا اور جد و جہد سے اس کی پرورش کرنا البتہ وقتاً فوقتاً (ا) علمائے یورپ کرتے رہے اور یہی ان کی سعی و کوشش ان کا مایۂ ناز و طرۂ افتخار ہے۔

مجھے اس وقت نہ زبان کی تاریخ کا بیان کرنا مقصود ہے، نہ اس حقیقت کا پتا لگانا ہے جسے آفرینش زبان و بیان کے لیے سنگ بنیاد کا مرتبہ حاصل ہے، نہ یہ ثابت کرنا مقصود ہے کہ کون سی

زبان اصل ہے اور کون کون زبانیں فرع ہیں، نہ بابل و نینوا کے کھنڈروں میں بھٹکتے پھرنے کی حاجت، نہ مقابر وغیرہ کے کتبات پر دیدہ ریزی کی ضرورت، نہ اصل و فرع میں مجانست کی جستجو، نہ ایک فرع کو دوسرے فرع کے پہلو بہ پہلو قائم کرنے کی آرزو۔ یہ کام ان کا ہے جو توہمات و بے بنیاد مفروضات پر مقصد فاسد حاصل کرنے کے لیے دماغ پاشی اور دیدہ ریزی کو تحقیق دقیق اور چھوٹا بڑا بنا جاتا ہے اور اسے علم بالآثار کے خوش نما لقب سے ملقب کر کے ماؤف دماغ سے خراج تحسین وصول کرنا چاہتا ہے۔

بلکہ میرا مدعا صرف اس قدر ہے کہ کمال کا جو معیار زبان کے لیے قرار دیا جائے عربی زبان اس میں ایسی کامل ثابت ہوئی کہ دوسری زبانیں اس کے مقابلہ پر لائی نہیں جا سکتیں۔ پھر اس مرتبہ کمال میں جو خصوصیات اور آئین و ضوابط کی مراعات یہاں ہوگی، اس سے ظاہر ہوگا کہ عربی قدامت میں بھی اس قدر آگے بڑھی ہوئی ہے کہ دوسری زبانیں اس کے سامنے اپنی قدامت کا بھی دعویٰ نہیں کر سکتیں۔

میں یہاں کوئی ایسا دعویٰ جو نئی تحقیق یا کھنڈروں کے کتبوں یا توریت کی عبارتوں سے ثابت کرنا نہیں چاہتا، اور نہ توہم و تخیل کو تاریخ تحقیق کا درجہ دے کر اس کا کوئی حصہ تسلیم کرانا چاہتا ہوں، بلکہ زبان کے تدریجی ارتقاء کمال اور اس کے مستحکم اصول و ضوابط کو پیش کر کے یہ ثابت کرنا چاہتا ہوں کہ جس زبان نے یہ سارے مدارج ترقی کے طے کیے ہوں، اس کو اس درجہ کمال تک پہنچنے کے لیے بہ نسبت ان زبانوں کے جن کی رسائی اس درجہ تک نہیں ہوئی، جن کے آئین و ضوابط ایسے مستحکم نہیں ہوئے، زیادہ عرصہ گزرا ہوگا۔ اس لیے عربی زبان کا کمال اگر اس کے کامل ہونے کی دلیل ہے، تو پھر یہی کمال اس کی قدامت پر بھی شاہد عادل ہے۔ غرض زبان کے کمال و (ا) قدامت پر خود زبان ہی شہادت دے گی۔ اس کے سوا کسی خارجی ثبوت کی حاجت نہیں۔

ع آفتاب آمد دلیل آفتاب

حواس ظاہری و باطنی

انسان میں پانچ حواس ظاہرہ ہیں اور پانچ باطنی۔ باصرہ، سامعہ، شامہ، ذائقہ اور لامسہ، یہ تو حواس ظاہرہ ہیں اور ایسے ظاہر کہ نہ ان کے مقام و محل بتانے کی حاجت، نہ ان کے وظائف بیان کرنے کی ضرورت، نیز یہ بھی ظاہر ہے کہ ہر حاسہ کا ادراک جداگانہ ہے اور ہر ایک کا ان میں

سے دوسرے کا عمل علیحدہ ہے۔ کسی کا اگر ایک حاسہ ضائع ہو جائے تو دوسرا حاسہ اس کا قائم مقام ہو کر نہ تو اس حاسہ کے مدرکات کا ادراک کر سکتا ہے، نہ اس کے دائرہ عمل میں آنے کی کوشش۔ مثلاً اگر سننے کی قوت سلب ہو جائے تو بقیہ چار حواسوں سے نہ تو آواز سنی جا سکتی ہے، نہ یہ قوی مسموعات کی سرحد تک پہنچ سکتے ہیں۔ اس کا جواب صرف یہ ہے کہ ہر ایک اپنے اپنے محسوس میں محصور ہے۔

حس مشترک، خیال، وہمیہ، حافظہ اور متصرفہ یہ حواس باطن ہیں۔ مختصر الفاظ میں ان کے اعمال اور ان کا مقام کچھ یوں ظاہر ہے۔ حکما نے انسان کے دماغ کو تین حصوں پر منقسم کر کے ہر حصہ کا نام بطن رکھا ہے، جسے تجویف بھی کہتے ہیں۔ ان میں سے پہلا اور تیسرا بطن بڑا ہے۔ رہا دوسرا بطن، وہ مختصر، بمنزلہ گزرگاہ ہے۔ ان کی تحقیق ہے کہ بطن اول کا مقدم حصہ حس مشترک کا مقام ہے اور موخر حصہ خیال کا محل ہے۔ تیسرے بطن کے مقدم حصے میں قوت وہمیہ ہے اور اس کے آخری حصہ میں حافظہ۔ اوسط بطن (جو بمنزلہ منفذ ہے) قوت متصرفہ کا اس سے علاقہ ہے۔ اس کے گوناگوں تصرفات کے لحاظ سے اس کے تین نام ہیں: متصرفہ، متخیلہ اور مفکرہ۔

حواس باطن کا مقام اور ان کے اسماء بھی معلوم ہو چکے، تو اب ان کے اعمال ملاحظہ ہوں:

حس مشترک:

جزئیات محسوسہ کی جتنی صورتیں حواس محسوس کرتا ہے، یہ سارے صور حس مشترک میں پہنچ جاتے ہیں۔ اسی لحاظ سے اس کا دوسرا نام لوح النفس ہے۔

خیال

مدرکات حس مشترک کا یہ خزانہ ہے۔ حس مشترک میں جو صورت پہنچتی ہے، خیال اسے محفوظ (1) رکھتا ہے۔ اسی رعایت سے اس کی جگہ حس مشترک سے قریب واقع ہوئی ہے۔

وہمیہ

معانی جزئیہ کا ادراک اس قوت کا وظیفہ ہے۔ صور محسوسہ حس مشترک سے مخصوص ہیں اور معانی جزئیہ قوت وہمیہ سے۔ بکری کے بچہ کو اپنی ماں سے جو محبت ہے یا بکری کے ساتھ جو بھیڑیے کی عداوت ہے، ایسے معانی جزئیہ کا ادراک قوت وہمیہ کا کام ہے۔

حافظہ

معانی جزئیہ جنھیں وہمیہ ادراک کرتی ہے، قوت حافظہ اسے محفوظ رکھتی ہے۔ جو نسبت حافظہ کی قوتِ وہمیہ کی طرف ہے، وہی نسبت خیال کی حسِ مشترک کی جانب ہے۔

متصرفہ

مدرکات حسِ مشترک اور وہمیہ کا یعنی صورِ محسوسہ اور معانی جزئیہ کا باہم ربط دے کر ملانا اور کبھی جدا کرنا اس کا فعل و عمل ہے۔ دماغ کے بطنِ اوسط میں اس کا مقام ہے۔ دائمی حرکت اس کی خلقت میں داخل ہے۔ حالت بیداری ہو یا خواب، یہ کسی وقت بھی ساکن نہیں ہوتا۔ اسی بنا پر اس کے افعال میں انتظام کا پایا جانا ضروری نہیں سمجھا گیا ہے۔

کبھی ایک ایسا انسان جس کے چار سر ہوں اور کبھی بے سر کا انسان تصور کرنا، کبھی ایک ایسی شکل تمام کرنا کہ جس کا نصف حصہ حیوان اور نصف حصہ انسان ہو، کبھی شیر میں بزدلی اور بکری میں شجاعت کا وجود فرض کرنا، یہ سارے نتیجے اسی قوت کے ہیں۔ ایسے اعمال جب اس سے صادر ہوتے ہیں، تو اس کا نام قوتِ متصرفہ قرار پاتا ہے۔

متخیلہ

لیکن جس وقت نفس بوساطت وہم اس سے کام لیتا ہے، تو اس حال میں محسوسات جزئیہ کی خصوصیات حذف کر کے اس قابل بنا دیتی ہے کہ عقل ماہیت کلیہ کا ادراک کر لیتی ہے۔ اس خدمت کو انجام دیتے وقت اس کا نام قوتِ متخیلہ ہوتا ہے۔

متفکرہ

اگر نفس بواسطہ قوتِ عاقلہ اسے استعمال کرتا ہے، تو یہی قوت اس وقت ماہیت کلیہ کو صورتِ جزئیہ کا لباس پہنا دیتی ہے اور اب اسے متفکرہ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ یہ موقع توضیح و تشریح یا تفصیل و بیان کا نہیں ہے۔ سلسلہ کلام کو مربوط کرنے کے لیے اس کی ضرورت تھی کہ حواس باطن کے اسما اور ان کے وظائف بتا دیے جائیں، تاکہ آئندہ اس بحث (۱) میں جو کچھ کہا جائے، اس کا افادہ وسیع ہو جائے۔

انسان کی ساعت بے شعوری

قابلِ لحاظ یہ امر ہے کہ حواس ظاہر ہوں یا حواس باطن، ان کے عمل کا جب وقت آتا ہے، تو

وہ نتیجہ کسی تعلیم اور اکتساب کا نہیں ہوتا، بلکہ خود ان کی فطری قابلیت قوۃ سے عمل کی طرف آ جاتی ہے۔ حکما کا بیان ہے کہ انسان کا بچہ پیدا ہوتے ہی احساس و ادراک سے کام لینا شروع نہیں کر دیتا ہے، بلکہ چند روز اس پر ایسے گزرتے ہیں کہ ظاہر بینوں کو حواس عمل کرتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں، لیکن باعتبار واقع اُن کا ذرہ برابر بھی عمل نہیں ہوتا۔ آہستہ آہستہ ایک ایک حاسہ برسرِ کار آتا جاتا ہے۔

حواس کا دورِ عمل

سب سے پہلے قوت لامسہ اپنا کام شروع کرتی ہے، اس کے بعد باصرہ، پھر سامعہ، پھر ذائقہ اور سب سے آخر میں شامہ۔ حواس باطن کے ادراک کا آلہ حواس ظاہر ہیں۔ اس لیے بغیر حواس ظاہر حواس باطن بھی کام نہیں کرتے ہیں۔

غرض یکے بعد دیگرے احساس و ادراک کا عمل ظاہر سے شروع ہو کر باطن تک، صورت سے معنی تک اور جزئیات سے کلیات تک پہنچتا ہے۔ اس کے لیے صرف زمانہ اور مہلت درکار ہے نہ کہ تعلیم و تعلم۔

یہ امر بداہتہً معلوم ہے کہ یہی ظاہری و باطنی حواس حیوانوں میں بھی کارفرما ہیں، حالاں کہ وہاں نہ تعلیم ممکن ہے، نہ تعلم۔

احساس امر اکتسابی نہیں

اس تحقیق سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حواس کا اپنے وقت پر کام کرنا ایک ایسا عمل ہے، جس میں انسان کے کسب و اکتساب کو ہرگز دخل نہیں۔ ان کے حس کرنے کے جو شرائط ہیں، جس وقت وہ پائے جائیں گے، حواس اپنے محسوسات کا ادراک کریں گے۔ یہاں تک انسان اور حیوان دونوں کی سرحدیں ایک ہیں۔

تمیز اور عقل

ہاں! جب آدمی کا بچہ سات برس کی عمر پر پہنچتا ہے، تو اس میں ایک اور قوت پیدا ہو جاتی ہے، جسے تمیز کہتے ہیں۔ تین برس تک یہ قوت تمیز بڑھتی رہتی ہے، پھر (۱) دس برس کے بعد ایک اور قوت پیدا ہوتی ہے، جس کا نام عقل ہے۔

نفس ناطقہ اور اس کے وظائف:

اب یہ قوت تمیز اور قوت عقل کا ہی فیض ہے، جو انسان کلیات و جزئیات کا ادراک کرتا ہے۔ اور معلومہ کو ترتیب دے کر ایک نیا نتیجہ حاصل کرتا ہے۔ اپنی رائے اور فکر سے نئی نئی باتیں پیدا کرتا ہے۔ یہی وہ وظائف ہیں، جن کی نسبت نفس ناطقہ کے ساتھ مخصوص ہے اور اسی نفس ناطقہ نے انسان کو جانوروں پر شرف و امتیاز بخشا ہے۔ ورنہ مشاعر خمسہ ظاہر و باطن میں تو حیوان و انسان دونوں برابر ہیں۔ تعلیم و تعلم سے نہ تو مشاعر خمسہ پیدا اور قوائے خلقیہ پیدا ہوتے ہیں۔ نہ ان میں جو قوت عمل ہے، وہ پیدا ہوتی ہے۔ ان کا وجود، ان میں قوت عمل: یہ سب کے سب پیدائشی و خلقی ہیں۔ تعلیم کا کام ان کی تربیت و پرداخت اور ان میں رونق و بہجت پیدا کر دینا تاکہ مفید سے مفید تر عمل کی طرف مائل کر دینا ہے اور بس۔

ایک سوال:

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ انسان جس وقت بھی کہ انسان ہوا، اس میں حواس ظاہر بھی تھے اور حواس باطن بھی، پھر سات برس کی عمر میں قوت تمیز کا ظہور ہوا اور دسویں سال سے عقل کی رہنمائی شروع ہو گئی، پھر اس کی کیا وجہ کہ انسان قوائے مدرکہ میں اپنے سارے شرکائے جنس سے زیادہ، یعنی احساسات و ادراکات میں مختص ہے۔ بہرحال یہ مشاعر اور قوائے مدرکہ محض تہذیب سے پیدا ہوتے ہیں یا ان کی پیدائش تعلیم و تعلم کی رہین منت ہے۔

نوع عالی اور نوع سافل میں اشتراک و امتیاز:

تحقیق انسان کے متعلق دو صورتوں میں سے جو بھی تسلیم کریں: یعنی یہ کہیں کہ انسان ابتدا ہی سے انسان پیدا ہوا ہے یا یہ کہیں کہ درجہ بدرجہ ترقی کرتا ہوا آخر میں انسان ہو گیا۔ بہر دو حال یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ انسان نام ہے اس مخلوق کا، جو بہ نسبت حیوان کچھ نہ کچھ قوت ادراک زیادہ رکھتا ہے۔ حقائق اشیا سے بحث کرنے والوں کا اس میں تو اختلاف پایا جاتا ہے کہ نوع عالی کے (۱) اوصاف مخصوصہ میں سے بعض وصف نوع سافل میں پائے جاتے ہیں یا نہیں، لیکن اس کا تو کوئی بھی قائل نہیں ہوا کہ نوع عالی ان اوصاف سے خالی ہو، جو نوع سافل کے لیے ثابت ہیں، مثلاً یہ تو کہا گیا ہے کہ قوت لامسہ جسے شیخ رمو حکما کا لوازم حیات سے جانتا ہے، یہ قوت جماد تک

میں بھی موجود ہے، لیکن اس کا کوئی قائل نہیں کہ حیوان یا انسان میں قوتِ لامسہ نہیں ہے۔ میں نہیں سمجھ سکتا کہ ایسے بدیہی امر سے انکار کرنے کی کیوں کر جرأت کی جا سکتی ہے۔ انسان جب کہ سلسلۂ ارتقا کی بہرحال آخری کڑی ہے، تو جس وقت مقامِ حیوانیت سے اس نے قدم آگے بڑھایا، اسی لحظہ علاوہ حیوانیت کی تمدنی ترقی کا اس میں پایا جانا ضروری ہے۔

اصل حکایتِ صوتی کا بے اصل ہونا

[illegible] طرح کلام و سلام کا اظہار آواز سے کرتے ہوں، لیکن اس مقامِ انسانیت پر پہنچ کر دیا لا محالہ ہو جائے کہ محض آواز نکالنا بھی اسے اس وقت تک نہ آئے، جب تک جانور رہ رہ کر اس کی آواز کو نہ سنے۔

تماشا یہ ہے کہ ایک طرف تو دیا قائل ہے کہ حیوانوں کے اختلافِ حال کی تحقیق اس کے اختلافِ صوت سے دے کر ایک نتیجہ مقرر کیا اور پھر اپنے حالات سے تطبیق دیا تو اسے آیا، لیکن دوسرا پہلو اس کا ایسا تاریک ہے کہ اپنے آلۂ صوت سے کسی آواز کا نکالنا اس کے لیے اس وقت تک ناممکن رہا، جب تک اس نے جانوروں کی بولیوں کی سماعت نہ کی۔ طرفہ یہ کہ اس وقت کے بعد بھی آواز نکالنے پر ایسی قدرت ہوئی کہ جو آواز سنی تھی، اس کی نقالی کر دی گئی۔

اب نہ معلوم کس جانور کی آواز پہلے سنی گئی؟ اس لیے کہ جس طرح آج دنیا میں بنی نوع انسان کی بولیاں طرح طرح کی ہیں، اسی طرح جانوروں کی آوازیں بھی بہت بہت قسم کی پائی جاتی ہیں، پھر یہ مسائل بھی قابلِ تحقیق ہیں کہ جہاں ابتدائی آفرینش انسان کی ہوئی، وہاں کتنے قسم کے جانور تھے؟ کس جانور کی صوت انسان کی آواز کا ماخذ ہے؟ اس کے لیے اصواتِ حیوان میں سے (1) کسی ایک کی صوت کو ترجیح دی گئی یا ایک ایک بولی ہر ایک حیوان سے اخذ کی گئی۔ غرض اس تحقیقات پر جس قدر غور کیجیے، اس کی بوالعجبی کی نئی نئی وجہیں یہاں پیدا ہوتی جاتی ہیں، مثلاً حیوان آواز نکالنے پر قادر ہے، لیکن انسان میں اس کی قدرت نہیں۔ حیوان مختلف جذبات کا اظہار اپنے اعضا اور اختلافِ آواز سے کرسکتا ہے، لیکن انسان یہاں بھی بے بس و لاچار ہے۔ خواص و لوازمِ حیوانیت تک میں انسان انسان ہو کر محتاجِ تعلیم و تعلم ہے، لیکن حیوان حیوان رہ کر بھی محتاج نہیں۔ یہ ترقیِ معکوس کی نمایاں طرفہ تماشا ہیں!

کیا بچہ جس وقت پیدا ہوتا ہے، روتا ہوا پیدا نہیں ہوتا؟ کیا غوں غاں کی آواز اس کے منھ

سے نہیں نکلتی ہے؟ بداہت شاہد ہے کہ کسی خاص زبان اور اس کے مخصوص الفاظ کے لیے تعلیم و سماعت کی حاجت ہے، نہ کہ مطلق آواز کے لیے۔ گونگے جو سننے سے قطعاً عاجز ہیں آخر وہ بھی آواز نکالتے ہیں۔ وہ کس کی حکایت کرتے ہیں؟ پھر ان کی آوازوں میں بھی اختلاف باعتبار اختلاف جذبات و حالات پایا جاتا ہے۔ اس سے اعراض و انکار کیوں کر کیا جا سکتا ہے؟

اسی طرح بچہ اگر کسی ملک کی زبان نہ سنے، جب بھی اپنی بالیدگی کے ساتھ آواز نکالنے پر یوماً فیوماً قادر ہوتا جائے گا۔ بے شک منھ سے اس کے الفاظ نہ نکلیں گے، لیکن زیر و بم، بلندی و پستی، نرمی و سختی کی رعایت اس کی آواز میں بھی ہوگی۔ اگر ایسے بچوں کا گروہ کسی جگہ فرض کر لیا جائے، جن کی نشو و نما یوں ہوئی ہو کہ ان کے کانوں نے کبھی انسانی الفاظ نہیں سنے، تو ان کی بھی آوازیں جو کسی گوشۂ عام کی زبان نہیں کہی جا سکتی، ان کے باہمی مفاہمت و مکالمت کے لیے بالکل کافی ہوگی جیسا کہ جب گونگے سب ایک جگہ مجتمع ہوتے ہیں، تو وہ باہمی مفاہمت اپنی آواز اور اشارات سے کر لیتے ہیں، حالانکہ قوت سامعہ ان میں مفقود ہوتی ہے، بلکہ اس کی کوئی وجہ نہیں کہ کامل الحواس اپنی آواز کو متعین کر کے امور متعارفہ باہمی حسب منشا ادا نہ کر سکے۔ ہاں اہل زبان اور صاحب الفاظ کو ان کی آواز کچھ نہ سمجھ سکے گی۔ یہ اس لیے کہ اس کے کان مخصوص الفاظ سے آشنا ہیں، اس کی آواز کے اتار چڑھاؤ سے آشنا نہیں، لیکن اس سے ان کے باہمی افہام و تفہیم میں ( ) نقص لازم نہیں آتا۔ لہٰذا اصل محض آواز نکالنے کے لیے اور باہمی مفاہمت کا عنوان قرار دینے کے لیے انسان کو ہوا بارش اور حیوان لایعقل کی درس گاہ میں لے جا کر صوت و صدا کا سبق پڑھانا پڑھے لکھے تعلیم یافتہ اشخاص کا شیوہ نہیں۔

اب جب کہ بداہت اس امر پر شاہد ہے کہ انسان تعلیم الفاظ میں محتاج ہے، نہ کہ اصوات و اشارات میں، تو پھر بے بنیاد ذہنی تحقیقات کا اس شد و مد سے خطبہ کہاں تک صحیح تسلیم کیا جا سکتا ہے اور جب ابتدا ہی غلط ہوئی، تو پھر غلط مقدمات سے جو نتائج نکالے جائیں گے، انھیں صحت کا مرتبہ کیوں کر دیا جائے گا؟

یہ واقعہ ہے کہ فلسفہ کی پرواز صرف موجودات کی سطح آبادی میں منحصر ہے، لیکن موجودات سے بلند فضا میں جب اسے پہنچایا جاتا ہے، تو فلسفہ چکر کھا کھا کر تھک جاتا ہے اور اس گردش میں جو کچھ کہتا ہے، وہ اپنے تکان کی حکایت ہوتی ہے، نہ کہ حقائق اشیا کی تحقیق۔

فلسفی راز حقیقت نتوانست کشود
گشت رازے دگر آں راز کہ افشا می کرد

اصل حکایت صوتی پر حکیمانہ نظر:

اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ حکایت صوتی کی جو صوت بصدا بلند کی جا رہی ہے، ذرا اس آواز کو بھی کان لگا کر سن لیا جائے، تاکہ اس صدا کے بامعنی و بے معنی ہونے کا منصفانہ اور عالمانہ فیصلہ ہو سکے۔

یہ حقیقت خاصہ ہے کہ انسان کے پانچ حواس ہیں اور ہر حاسہ کے ادراک کا عالم جداگانہ ہے۔ کان آواز سننے کے لیے ہے۔ دیکھنے، سونگھنے، چکھنے اور چھونے کے عالم سے اسے کوئی تعلق نہیں۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ انسان کی گویائی یہاں سے شروع ہوتی ہے کہ کانوں نے جو کچھ سنا، زبان نے اس کی حکایت کر دی، تو پھر لازم آئے گا کہ بقیہ چار عالم جو چار حواسوں سے متعلق ہیں، ان کے لیے انسان کوئی لفظ وضع نہ کر سکے۔ اس لیے کہ ان میں سے نہ تو کوئی آواز ہے، نہ آواز سے مشابہ، پھر ان کا اظہار ہو تو کیوں کر ہو۔ اس وقت طبیعت انسان کی کشش اور خلش کا ( ) ذرا اندازہ کیجیے۔ چار حواس ہیں، جو اپنے مدرکات پیش کر رہے ہیں۔ قوت مدرکہ انھیں ادراک کر رہی ہے۔ اعضاء جوارح پر محسوسات کے ادراک کا اثر مترتب ہو رہا ہے، لیکن انسان کے آلات صوت اس بارے میں جنبش تک نہیں کر سکتے۔ اس لیے کہ یہ تو صرف اصوات کی حکایت کر سکتے ہیں، نہ کہ محسوسات کی۔

خواہ اس کشمکش اور خلش میں انسان کا دم ہی کیوں نہ گھٹ جائے، لیکن جب تک حکایت صوتی قلب، ابدال اور ترخیم وغیرہ کے مدارج طے نہ کر لے، اس وقت تک ان چار عالم کے لیے کوئی آواز نہ نکالی جائے گی۔

طرفگی یہ کہ قوت لامسہ نے سب سے پہلے اپنا کام شروع کیا تھا، تو اس لحاظ سے چاہیے یہ تھا کہ اظہار کی قوت سب سے پہلے ملموسات کی طرف متوجہ ہوتی۔ لیکن ایسا کہا جاتا، تو علم و تحقیق کے عین مطابق ہوتا اور اس میں کوئی حیرت کا پہلو نظر نہ آتا اور نہ کبھی تحقیق کی داد ملتی۔ اس لیے ضرورت اس کی تھی کہ ساری تحقیق علم النفس اور علم الابدان پر پہلے پانی پھیر دیا جائے، تاکہ زبان کا فلسفہ بیان کرنے والے کی اہمیت ظاہر ہو اور بے علم دنیا جان لے کہ فلسفہ اور ہے اور زبان کا

فلسفہ کچھ اور ہے، میں نہیں سمجھ سکتا کہ اس طرح علم و تحقیق سے معاندانہ برتاؤ کر کے جو بات کہی جاتی ہے، اسے تحقیق کے نام سے یاد کرنے کی جرات کیوں کر ہوتی ہے"

حیران ہوں کہ ان دونوں میں سے زیادہ عجیب کون: آیا محقق کی تحقیق کو یا مقلدین کے تسلیم کو، یہ ایک سے ایک کی حیرت بڑھی ہوئی ہے۔

مشاعر خمسہ میں سے قوت کا مرتبہ

علم النفس سے بحث کرنے والے فلاسفہ کا ایک گروہ تو یہی کہتا ہے کہ مشاعر خمسہ ذی حیات کے لیے مخصوص ہیں، لیکن بعضوں کا یہ خیال ہے کہ قوت لامسہ ایک ایسی حس ہے، جو جمادات تک میں موجود ہے۔ آگ کا شعلہ جو اوپر چلا جاتا ہے اور ڈھیلا جو اوپر کی طرف پھینکا جائے وہ نیچے کی طرف آ جاتا ہے۔ ان کے نزدیک اس کی علت تامہ میل طبعی نہیں ہے، بلکہ لامسہ کے ادراک ملائم و ناملائم کا نتیجہ ہے۔ (1)

ڈھیلے کے لیے سطح زمین سے بلندی کا ماحول اور آگ کے لیے پستی و زمین کا ماحول ناملائم ہے اور یہی ناگوار ماحول دوسری طرف ان دونوں کو لے آنے کا باعث ہے۔ آگ بلندی کی طرف گئی اور اپنی حالت ملائم سے جا ملی، ڈھیلے نے زمین پر پہنچ کر وہ راحت محسوس کی۔

میں اس وقت اس کا فیصلہ کرنا نہیں چاہتا کہ یہ قول کہاں تک صحیح ہے، لیکن اس سے قوت لامسہ کی اہمیت ضرور معلوم ہوتی ہے۔ یہ حس جمادات میں موجود تھی، وہاں سے ترقی یافتہ ہو کر حیوان میں آئی اور یہاں سے ترقی پا کر انسان میں پہنچی۔

لامسہ کی اہمیت پر شیخ بو علی سینا کی سند

اسی دلیل میں شیخ بو علی سینا کی تحقیق جو اس نے اپنی بے مثل کتاب "شفا" میں لکھی ہے، قابل لحاظ ہے۔ قوت لامسہ کی اہمیت شیخ کی رائے میں اس مرتبہ کی ہے کہ سامعہ اور باصرہ وغیرہ بھی ادراک ملائم و ناملائم میں اس کے محتاج ہیں۔ اس کا بیان ہے کہ اگر آنکھ اور کان کی قوت لامسہ کسی وجہ سے باطل ہو جائے یا یہ نقص ان دونوں میں خلقی ہو، تو پھر آنکھ حسن سے لذت گیر ہوگی، نہ کریہہ منظر سے اسے ناگواری پیدا ہوگی۔ ایسا ہی خوش آوازی بلکہ لحن داؤدی اس کے کان میں بھدی موٹی اور کرخت آواز کے مساوی ہوگی۔ اس کے لیے نہ پہلے میں کوئی لذت ہے، نہ دوسرے میں کوئی الم۔ ایسے اشخاص جن کا مذاق صورت و صوت کے حسن و قبح میں کوئی تمیز ذاتی نہیں رکھتا

ہے، وہ نتیجہ اس کا ہے کہ باصرہ و سامعہ سے ان کی قوت لامسہ باطل ہوتی ہے۔

غرض شیخ کی تحقیق میں جہاں تک محض، دیکھنے اور سننے کا تعلق ہے، وہ تو صرف باصرہ اور سامعہ کا کام ہے، لیکن شنیدہ اور دیدہ سے ملائم و نا ملائم اور لذت و الم کی جو کیفیت حاصل ہوتی ہے یہ نتیجہ ہے قوت لامسہ کا، جو سامعہ اور باصرہ دونوں میں موجود ہے۔

اگرچہ شیخ کی اس تحقیق کو بعد آنے والے حکما نے تسلیم نہیں کیا۔ امام فخر الدین رازی کی تائید و حمایت بھی شیخ کے مسلک کو مقبول نہ بنا سکی، لیکن قوت لامسہ کی اہمیت پر یہ بھی دلیل کی جا سکتی ہے۔ اس بیان میں کہ حس لامسہ کا آغاز عمل سب سے پہلے ہوتا ہے سلف سے [ا] خلف تک متفق اللسان ہیں۔ کسی دور میں بھی کسی حکیم نے اس سے اختلاف نہیں کیا۔ رہا یہ مسئلہ کہ اس کی اہمیت کس مرتبہ کی ہے؟ اس میں اختلاف ضرور ہے، لیکن خود اس کا مختلف فیہ ہو جانا اس کی اہمیت کی دلیل ہے۔

کچھ نہ ہوتا، تو کچھ نہیں ہوتا
تھا گریباں تو تار تار ہوا

اس مقام پر ان مذاہب کے بیان کرنے سے یہی مقصد تھا کہ یہ ظاہر ہو جائے کہ مسموعات سے پہلے ملموسات نے اپنا اظہار و بیان چاہا ہوگا۔ مسائل فلسفیہ اس کی تائید میں ہیں۔ حکما کے اقوال سے یہی ثابت ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے انسان کو انسان تسلیم کرنے کے بعد گو تکلم اور بیان م سے بھی کم مرتبہ پر رکھنا حقائق شناسی نہیں، بلکہ حقائق پوشی ہے۔

سماعت کی حقیقت

اب ضرورت ہے کہ چند سطروں میں یہ حقیقت بھی ظاہر کر دی جائے کہ انسان کی آواز کی حقیقت کیا ہے اور قوت سامعہ کا اس میں کہاں تک عمل ہے اور اس عمل کی نوعیت کیا ہے؟

کان کی اندرونی سطح پر جو عصبات بچھے ہوئے ہیں، وہی آلہ سماعت ہیں۔ جب کوئی قوت دفعۃً تیزی کے ساتھ اپنی کوفت و کوب سے ہوا کے نظام کو تہ و بالا کر دیتی ہے، تو فضائے ہوا میں ایک تموج پیدا ہو کر کان کے اندرونی سوراخ کے حصہ میں پہنچتا ہے۔ یہاں پہنچ کر اس ہوا میں جو کان میں بھری ہوئی اور بستہ ہے، اپنے ہی جیسی موج پیدا کرتا ہے۔ یہ موج جب ان بچھے ہوئے عصبات سے ٹکراتی ہے، تو قوت مدرکہ بواسطہ عصبات مفروشہ صوت کا ادراک کرتی

ہے۔ انسان کا یہ فطری اقتضا ہے کہ وہ اپنے احساسات کا آواز کی وساطت سے اظہار و بیان کرے۔

زبان احساسات اور ادراکات کی ترجمان ہے:

حقیقت یہ ہے کہ مشاعر خمسہ میں سے جب کوئی حاسہ کسی شے کا احساس کرتا ہے تو وہ دو حال سے خالی نہیں: یا تو اس ادراک سے (ا) لذت کی کیفیت پیدا ہوتی ہو گی یا کراہت کی۔ دونوں حالتوں میں کیف کا اثر سارے نظام عصبی میں پھیل کر ایک تغیر پیدا کر دیتا ہے۔ جس کا اندازہ دیکھنے والوں کو بھی ہو جاتا ہے۔ شدت کیف میں اس شخص کا ایک ایک رگ و ریشہ اثر کا مظہر و آئینہ بن جاتا ہے کہ باوجود کوشش نہ ضبط کی طاقت رہتی ہے، نہ اخفا کی مجال۔ ہاں خفیف کیفیت کے اثر کو البتہ چھپایا جا سکتا ہے۔ اب جب کہ صورت حال یہ ہے تو پھر یہ کیوں کر کہا جا سکتا ہے کہ ادراک نے جو کیفیت پیدا کر دی ہو، وہ جلد سے، عصبات سے، عضلات سے تو ظاہر ہو، لیکن زبان سے اظہار صرف اس لیے نہ ہو سکتا ہو کہ اس کا تعلق آواز سے نہیں ہے۔ حالاں کہ شدت کیف کو اعتدال پر لانے کے لیے زبان سے بہتر ذریعہ ہو سکتا ہے۔ غرض جیسا کہ چہرے کا تغیر و اعصاب کا تاثر غیر اختیاری ہے، ویسا ہی آلات صوت کا صدا کرنا بھی فطری اور غیر ارادی ہے۔

اصوات اضطراری شکل آہ اور واہ اس امر کی دلیل ہیں کہ انسان جس کیف سے متکیف ہوتا ہے، وہ الفاظ کے قالب میں ڈھالا جاتا ہے۔ حالت اضطرار میں کیفیت کا ہجوم ایسا ہوتا ہے کہ بے ساختہ زبان اس کی ترجمانی کرتی ہے، لیکن اس ترجمانی میں چوں کہ ارادہ و اختیار کی فرصت نہیں ملتی، اس لیے حس و نطق میں ربط و مناسبت کا بھی لحاظ قائم نہیں کیا جا سکتا، مگر اس سے یہ ضرور معلوم ہوتا ہے کہ محسوسات کا آواز سے اظہار کرنا حیات و زندگی کے لوازم و خواص ہیں۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ حاسہ محسوس کرے اور آواز اس کی حکایت نہ کرے۔ بسا اوقات جب کہ کیفیات کا نفس پر غلبہ و ہجوم ہوتا ہے، تو انسان خود بخود بغیر مخاطب و سامع کے بولنا شروع کر دیتا ہے، کبھی آہستہ اور کبھی باآواز بلند۔ یہ ظاہر کرتا ہے کہ مدرکات محسوسات کا بیان کرنا انسان کی طبیعت کا اقتضا ہے۔ یہاں تک کہ حالت اضطرار میں تو وہی سامع بننے پر اکتفا کرتا ہے، مگر وہ تو خود ہے۔

سامعہ مترجم اور مترجم کے لیے میزان ہے

دوسری بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ گویائی جب کہ جذبات، احساسات اور کیفیات نفسی کی

ترجمان ہے، نہ کہ صرف ایک حاسہ کے ادراک یعنی مسموعات کی، تو اس صورت میں الفاظ کی ہیئت و شکل ایسی {|} ہونی چاہیے، جس کے سننے سے اس جذبہ و کیفیت کا شعور ہو جائے، جس کی ترجمانی کی جا رہی ہے۔ قوتِ سامعہ میں جب ہوا کے لطیف تموج کی رسائی ہوتی ہے تو اس وقت متکلم اس کا اندازہ کرتا ہے کہ مترجم اور مترجَم میں کہاں تک موافقت ہوئی۔ آواز نے جذبات و کیفیات کی کہاں تک تصویر کشی کی۔ سامعہ الفاظ و معنی کے تطابق و تماثل پر توافق و تشابہ کو قبول کر کے اس کی صحت و حالت و کیفیت سے خبر دیتی ہے۔

بے شک قوتِ سامعہ کو وضعِ الفاظ میں بہت بڑا دخل ہے۔ لیکن نہ اس حیثیت سے کہ جانوروں کی بولی سن کر اس میں ترمیم کر کے الفاظ معنی کے مقابلہ میں وضع کر لیے گئے، بلکہ اس حیثیت سے کہ جو لفظ منہ سے نکل کر کانوں تک پہنچا، اسے سامعہ کی میزان میں رکھ کر دیکھا گیا کہ لفظ و معنی دونوں کا وزن صحیح ہے یا نہیں۔ عدم توازن کی حالت میں کوشش کا سلسلہ اس وقت تک جاری رہے گا جب تک میزان صحیح ہو کر دونوں پلڑے برابر نہ ہو جائیں۔

موضوع و مہمل کی بحث

اس حقیقت کی یوں تصدیق و تحقیق کیجیے کہ لفظ بامعنی کو موضوع اور بے معنی کو مہمل کہتے ہیں؛ یعنی جو لفظ اپنی ذات میں معنی کا اثر و نشان رکھتا ہے، وہ تو موضوع ہے اور جو لفظ ایسا ہے کہ حروف سے ترکیب پا کر ہیئت لفظی کی شکل میں تو آ گیا، لیکن معنی سے اس کی ذات خالی ہے، تو اسے مہمل کہیں گے۔

اب اگر لفظ کے ساتھ معنی نہیں لپٹا ہے اور خود نفس لفظ سے معنی و مفہوم سمجھ میں آ سکتا ہو تو پھر موضوع و مہمل کی تقسیم حسی بساطت پر نہ ہو گی، بلکہ یہ ایک تقسیم اتفاقی ہو گی، جسے بخت و اتفاق نے موضوع و مہمل کی طرف منقسم کر دیا ہے۔

واضع نے بلا لحاظ مناسبت اور جس لفظ کو کسی معنی کا مقابل قرار دے دیا، وہ موضوع لفظ بن گیا اور جسے کسی معنی کا مقابل قرار نہ دیا، وہ مہمل ہو گیا۔ اس صورت میں اس کا موضوع کہا جانا اور اس کا مہمل قرار پانا محض اتفاق ہی ہوگا۔ اس کا بڑا امکان تھا کہ وضع کرنے والا اگر مہمل کو اختیار کر لیتا اور موضوع کو چھوڑ دیتا، تو صورتِ معاملہ بدل جاتی۔ اس لیے کہ موضوع و مہمل خود محرک کا {|} ہی دوسرا نام ہے۔

لیکن اگر الفاظ کے موضوع کی حقیقت یہ ہے، تو پھر الفاظ کو مدرکات و محسوسات کا ترجمان کہنا غلط اور صریح غلط ہے۔ کتنی حیرت کا مقام ہے کہ ایک طرف تو محض آواز جو بھی نہ صرف کامل الحواس انسان کی، بلکہ حیوان اور گونگے کی بھی اس کے ادراکات کی ترجمان ہے اور دماغ [illegible] جسے ترقی سے درخشاں و تاباں فرض کیا جاتا ہے، وہاں یہ نظارہ دیکھنے میں آتا ہے کہ آواز نے بڑھ کر جب الفاظ کی صورت اختیار کی، تو ترجمانی کی قابلیت ان سے معدوم ہوئی اور اب محض وضع کے رحم پر ان کے موضوع کے مکمل ہونے کا انحصار ہو گیا۔ ہر پڑھے لکھے آدمی کو معلوم ہے کہ مجاز و منقول کے لیے معنی حقیقی اور منقول عنہ کے ساتھ ایک گونہ مناسبت کا پایا جانا ضروری ہے۔ جب تک معنی حقیقی و مجازی اور معنی منقول و منقول عنہ میں مناسبت نہ ہوگی، اس وقت تک مجاز و نقل صحیح قرار نہ پائیں گے، لیکن یہ کیسا ضابطہ ہے کہ خود معنی حقیقی اپنے لفظ سے ایسا بیگانہ و اجنبی ہے کہ اس کے لیے کسی مناسبت کا ڈھونڈھنا بھی خطا ہے۔ یہاں صرف واضع کا وضع کر دینا ہی حق و مناسبت کا ضامن و کفیل ہے۔

یہ واضع کا منصب جلیل و رفیع، اس شخص کو دیا جائے گا، جسے تقدم زمانی یا سبقت نے یہ موقع دے دیا کہ وہ کسی لفظ کو کسی معنی کا مقابل قرار دے دے۔ اگر وضع، واضع اور موضوع کے یہ معنی قرار دیے جائیں، تو خواہ ساری دنیا اسے تسلیم کر لے، لیکن زبان عربی اسے ایک لمحہ کے لیے بھی قبول نہیں کر سکتی۔ یہاں معنی حقیقی کا اپنے لفظ سے ایسا ارتباط ثابت ہوتا ہے، جس سے واضع کی شان حسن کی بلندی اور لفظ موضوع میں علم کی روشنی مدرک کے لیے عرفان حقیقت کی قابلیت بداہۃً سامنے آ جاتی ہے!!!

* * *

چھٹا باب

فلسفہ اشتقاق

اشتقاق صغیر و کبیر

اشتقاق کبیر کی بحث اس اعتراف پر مجبور کرتی ہے کہ عربی زبان میں جب کوئی لفظ موضوع قرار پاتا ہے، تو اس کا بامعنی ہونا ایسا مستحکم و منضبط ہوتا ہے کہ جس پہلو سے اسے لوٹا پھیرا جائے وہ موضوع ہی رہتا ہے، ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف منتقل ہونے پر بھی معنی کا ساتھ نہیں چھوڑتا۔

ایک کلمہ کو دوسرے کلمے سے جب اس طرح اخذ کریں کہ بقائے مادہ و ہیئت ترکیبی کے ساتھ اصل معنی بھی باقی رہیں، تو اسے اشتقاق صغیر کہتے ہیں۔ جیسے **ضَرب** سے **ضارب** اسم فاعل، **مَضروب** مفعول، **یَضرِب**، **اِضرِب** امر، **مَضرِب** ظرف، **یَضرِبان**، **مِضراب** جب بنائیں گے تو یہ سارے صیغے ایک لفظ **ضرب** سے ہوں گے۔ ان سب کا مادہ "ض ر ب" ہوگا جو اسی ترتیب و ہیئت کے ساتھ سب میں موجود ہے، جس تقدیم و تاخیر کی نسبت سے مصدر میں واقع ہوا ہے۔ اشتقاق میں حرکت یا حرف کے اضافہ سے اس معنی میں اضافہ کیا گیا ہے، جو **مصدر میں پایا جاتا ہے**۔ اس قسم اشتقاق سے ہر شخص آشنا ہے، نیز یہ صنف کچھ عربی سے مخصوص نہیں، بلکہ ہر ترقی یافتہ زبان میں یہ اشتقاق موجود ہے۔

عربی سے مخصوص اشتقاق کبیر ہے۔ اس اشتقاق میں حروف مادہ تو وہی ہوتے ہیں، لیکن ان کی ترتیب کی ہیئت محفوظ نہیں رہتی ہے اور اسی ترتیب کی تبدیلی کا نام اشتقاق ہے۔

صغیر و کبیر کا فرق:

فرق صغیر و کبیر میں یہ ہے کہ ایک مادہ کی ترتیب قائم رکھ کر جب کوئی حرف زیادہ کریں یا حرکت کو سکون یا سکون کو حرکت سے تبدیل کریں، تو یہ اشتقاق صغیر ہے۔(1)

لیکن جب کسی لفظ موضوع کو اس کی ساری ہیئت ممکنہ کی طرف تبدیل کرتے جائیں اور ہر تبدیلی میں وہ لفظ بامعنی رہے، تو یہ اشتقاق کبیر ہے۔

صیغہ میں مادہ مشتق منہ ہے اور دوسرے کلمات ماضی، مضارع، ظرف وغیرہ مشتق ہیں، لیکن کبیر میں موضوع یعنی بامعنی ہونا حروف مشتق منہ ہے اور دوسرے کلمات مشتق ہیں۔ گویا صیغہ میں اشتقاق حقیقی معنی میں مستعمل ہوا ہے اور کبیر میں بمعنی اصطلاحی۔ جس کا مقصد یہ ہے کہ جب حروف کی ترتیب اس مرتبہ تک پہنچ جائے کہ اس کی دلالت کسی معنی پر ہوتی ہو، تو اب اگر ان حرفوں کی ترتیب بدل بھی جائے، تو وہ لفظ تبدیل شدہ مہمل نہ ہوگا، بلکہ اس کا بامعنی موضوع ہونا ایسا مستحکم ہوگیا ہے کہ اب بھی کسی معنی پر اس کی دلالت ضروری ہوگی۔ تبدیل ہیئت سے تبدیل معنی البتہ ہوگا، لیکن یہ نہیں ہوسکتا کہ ایک لفظ موضوع و بامعنی ہیئت کے بدل جانے سے بے معنی و مہمل ہو جائے۔ اشتقاق صغیر میں مشتق منہ کے معنی سارے مشتقات میں جیسا کہ مشترک ہوتے ہیں، ایسے ہی اشتقاق کبیر میں مطلق بامعنی ہونا سب میں مشترک ہوگا۔

مادہ "ق م ر" سے اشتقاق کبیر

"ق م ر" ایک مادہ ہے۔ اب اگر اسے ہیئت ستہ کی طرف تبدیل کرتے جائیں، تو چھ صورتیں اس کی ہوں گی۔

قمر	چاند	**رقم**	لکھنا	**مقر**	زہر قاتل
رمق	تھوڑی سی جان جو باقی رہ گئی ہو	**قرم**	سردار قوم	**مرق**	شوربا

ان چھ الفاظ میں سے ہر لفظ بامعنی ہے اور ساتویں ہیئت کوئی اس کی ممکن نہیں۔ اس کے ساتھ اگر گہری نظر سے معانی ستہ کا مطالعہ کیا جائے، تو معلوم ہوگا کہ الفاظ ستہ کے ایک عام معنی ایسے قرار دیے جا سکتے ہیں، جو ہر ایک میں مشترک کا حکم رکھتے ہوں گے، مثلاً آہستگی ظاہر ہونا ایک ایسا مفہوم ہے، جو ان چھ کے چھ میں پایا جاتا ہے۔ شوربہ آہستہ آہستہ تیار ہوتا ہے۔ سرداری تک پہنچنا بھی تدریج کو چاہتا ہے۔ **رمق** کے بھی یہی معنی صاف ہیں۔ سانس یا نبض آہستہ آہستہ چل کر اس کی حیات کو ظاہر کرتی ہے۔ زہر کا جسم میں اثر کرنا اور موت کا ظاہر ہونا محتاج بیان نہیں۔ لکھنے میں حرف کا نقش (ا) بن کر لفظ اور لفظوں سے جملہ کا ظاہر ہونا اور چاند میں آہستہ آہستہ روشنی کا بڑھنا گھٹنا عیاں ہے۔

بالفاظ دیگر اس کی تاویل یوں کر سکتے ہیں کہ جب چند مختلف الحقیقت کو لے کر ان کے قدر مشترک سے سوال کرتے ہیں، تو جواب میں اس کی جنس آتا ہے، مثلاً کوئی یوں پوچھے کہ [illegible] ،

ہاتھی، درخت اور انسان کی حقیقت کیا ہے؟ تو اس وقت جواب میں وہ جنس واقع ہوگی جو ان سب میں مشترک ہے یعنی جسم۔ اگرچہ یہ جنس شجر سے ایک درجہ، ہاتھی سے دو درجہ اور انسان سے تین درجہ بعید ہے، لیکن اس مجموعہ کا جواب صرف یہی جنس ہو سکتا ہے، دوسرا جواب ہو نہیں سکتا۔ ایسی ہی ایک مادہ کی تقلیب سے جتنی صورتیں ہوں گی، وہ اپنے اپنے مقام پر گویا حکم نوع کا رکھتی ہوں گی اور ہر نوع کی حقیقت جداگانہ ہوگی، لیکن چوں کہ مادہ وہی ہے اس لیے اس میں ایک نہ ایک مفہوم مشترک بھی نکالا جا سکتا ہے۔

ایک شبہ کا جواب:

اس جگہ یہ شبہ نہ کیا جائے کہ ایک لفظ **[illegible]** جس کی چھ شکلیں ہو سکیں اور ہر ایک بامعنی بھی ہے۔ اتفاقی طور پر کسی لفظ کا اس صفت کے ساتھ پایا جانا اصل وضابطہ کے لیے دلیل نہیں ہو سکتا لیکن واقعہ جب کہ اس کے خلاف ہو، پھر اس شبہ کی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ یہ قاعدہ ہر جگہ جاری ہوگا، الا ایسے مواقع پر جہاں تقلیب سے ایسی ہیئت پیدا ہوتی ہو، جو قواعد صرفیہ یا اصول فصاحت کے خلاف ہو اور ایسے مواقع صرف پانچ ہیں، مثلاً:

عدم اشتقاق کبیر کا پہلا موقع:

کلمہ ثلاثی میں عین اور لام ایک جنس ہوں اور ان کا باہم ادغام ہو گیا ہو، مثلاً **[illegible]**، **[illegible]**، **مدّ**، **[illegible]** [illegible] کے تقلیب ستہ سے مانع ہیں یا فا اور لام کلمہ ایک جنس یا قریب المخرج ہوں، مثلاً **شمس**

دوسرا موقع:

دوسرا موقع وہ ہوگا، جہاں حرف علت تعلیل یا حذف کا خواہاں ہوگا۔

تیسرا موقع:

تیسرا موقع وہ کہ ترتیب ایسی واقع ہو، جو عربوں میں مقبول نہیں، بلکہ متروک ہے، مثلاً جیم کے بعد کاف یا عین کے بعد غین یا حاء کے بعد غین یا ان کا عکس وغیرہ۔ (1)

چوتھا موقع:

چوتھا وہ موقع کہ ان حروف سے کلمات تو مرکب ہوتے ہوں، لیکن بعض ترتیب غیر فصیح ہو، مثلاً: **خضم** مستعمل ہے اور فصیح بھی ہے، لیکن **عضخ** مستعمل اور غیر فصیح ہے۔ عدم فصاحت کی وجہ سے کہ متروک الاستعمال میں داخل کر دیا۔

پانچواں موقع۔

پانچواں موقع وہ ہے کہ کلمہ ثنائی محض حروف مصمتہ سے ترکیب پا گیا ہو، نہ کوئی حرف اس میں ذلاقہ میں سے ہو، نہ مطبقہ میں سے۔ ایسا کلمہ بھی غیر فصیح ہو کر ترک کر دیا جائے گا۔

بجز ان پانچ مواقع کے ہر صورت میں لفظ چھ شکل اختیار کرے گا اور بامعنی رہے گا، پھر سب کے ایسے معنی قرار دیے جائیں گے، جو ہر ایک میں مشترک ہوں۔

یہ مسئلہ بھی گزر چکا کہ اشتقاق کا صحیح مصداق فی الحقیقت اشتقاق صغیر ہی ہے۔ اس لیے کہ یہاں ایک مادہ سے دوسرا لفظ ماخوذ ہوتا ہے، لیکن اشتقاق کبیر میں کسی ایک کو دوسرے سے نہ مشتق کہہ سکتے ہیں، نہ باعتبار واقع وہ مشتق ہے۔ اس لیے کہ **قمر رقم** سے ماخوذ ہے، نہ **رقم قمر** سے بنایا گیا ہے۔ ان میں سے ہر ایک اپنی ہستی مستقل رکھتا ہے، لیکن چونکہ مادہ ان سب کا ایک ہی ہے اس لیے باوجود اختلاف ترتیب ایک مناسبت باہمی ان میں موجود ہے۔ ترتیب کے اختلاف کا یہ نتیجہ ہوا کہ ہر ایک کے معنی جداگانہ قرار پائے، مناسبت کا یہ اثر ہوا کہ ایک مفہوم بعید سب میں مشترک ہو، مادہ کے بامعنی ہونے کا یہ فائدہ ہوا کہ لفظ ہر حال میں بامعنی و موضوع رہا۔ مزید اطمینان کے لیے چند اور کلمات ملاحظہ ہوں:

شکل ستہ کی پہلی مثال۔

ج ب ر کے مادہ سے جتنے صور متقلبہ بنیں گے قوت کا مفہوم سب میں مشترک ہوگا۔

۱- **جبر** درستگی یا وہ لکڑی جسے ٹوٹی ہوئی ہڈی پر باندھتے ہیں یا مرد دلاور

۲- **جراب** چمڑے کا ظرف جس میں شے کے محفوظ رکھنے کی طاقت ہو۔ (۱) اسی سے **تجربہ** ہے اور آزمودہ کار کو **مجرب** کہتے ہیں

۳- **بجر** جس کی ناف قوی ہو

۴- **برج** قلعہ یا قلعہ کا مضبوط گوشہ **برج** جمال کے ساتھ خوب روشنی

٥	**رجب**	تعظیم کرنا۔ اسی سے رجب کے مہینے کو رجب کہتے ہیں کہ وہ عظمت والا اور حرمت والا ہے
٦	**ربج**	کارنامہ قابل فخر ہو اور اس پر فخر کیا جائے۔ یعنی زندگی میں قوت پیدا کی جائے

دوسری مثال

ق س و اس مادہ کے اشتقاقات میں قوت اور اجتماع کے معنی مشترک ہوں گے۔

١-	**قسو**	دل کی سختی
٢-	**قوس**	کمان قوت ظاہر ہے۔ دونوں کونے ملتے ہیں۔ اس سے اجتماع بھی پیدا ہے
٣-	**وقس**	گھاس جب حد سے زیادہ ہو جائے یا ندی اور برف جو حد سے گزر جائے
٤-	**وسق**	جمع، بار شتر، بکسر، ساٹھ صاع
٥-	**سوق**	بازار
٦-	**سقو**	غیر مستعمل ہے

تیسری مثال

س ل م اس مادہ کی اشتقاقات میں نرمی کے معنی مشترک ہوں گے۔

١-	**سمل**	پرانا کپڑا جس میں کسی قدر سوئی سے نرمی آجاتی ہے
٢-	**سلم**	قیمت پہلے دے کر چیز محفوظ کر جانا یا سلامتی ہونا
٣-	**لمس**	چھونا (!)
٤-	**لسم**	گفتگو میں خاموش ہو جانا
٥-	**ملس**	نرم ہونا۔ اسی سے **ملاسنتہ** یعنی نرمی محاورہ ہے **ملسنی بلسانہ** یعنی اس نے اپنی زبان سے مجھے نرم کر دیا
٦-	**مسل**	پانی کا جاری ہونا

چوتھی مثال

ق و ل اس مادہ کی اشتقاقات میں سرعت و حرکت کے معنی مشترک ہوں گے۔

1-	**قول**	گفتگو کی صورت ہے۔ بولنے میں زبان کی حرکت و سرعت ظاہر ہے
2-	**ولق**	ہر سبک تیز چیز کو حرکت اور سرعت لازم ہے

3	**وقل**	پہاڑ پر بآسانی چڑھنے والا گھوڑا
4	**ولق**	دوڑنا
5	**لوق**	روٹی میں گھی ملا کر کھانے کو چکنا کرنا۔ اسی مادّہ سے یہ محاورہ ہے **فلان لایلوق** یعنی فلاں شخص ایک جگہ ٹھہرتا نہیں
6	**لقو**	بیماری جس میں زبان یا منہ میں کجی آجائے اور عقاب کی مادہ کو بھی **لقوة** کہتے ہیں۔ شکار کرنے میں نر سے زیادہ تیز ہے

پانچویں مثال

ک ل م حروف کی اشتقاقی ترتیب میں بھی قوت کا مفہوم ہوگا۔

۱-	**کلم**	زخم، جراحت۔ اسی سے **کلام، کلمہ**۔ سامع پر اثر کرتا ہے
۲-	**کمل**	شے کا پورا اور تمام ہونا قوت کامل کی علامت ہے
۳-	**لکم**	دور کرنا یا سینہ پر گھونسا مارنا
۴-	**مکل**	کنواں خشک ہو جائے لیکن تھوڑا تھوڑا پانی سوتے سے رستا ہو
۵-	**ملک**	شے پر قبضہ تصرف (!)
٦-	**لمک**	رسد سے جان کو قوت دیتا ہے

چھٹی مثال

ک ف ر حروف کی اشتقاقی ترتیب میں ناگواری کا مفہوم ہوگا۔

۱-	**کفر**	بفتح کاف زمین، دور است بضم کاف ناسپاسی، اصلی معنی چھپانا، پوشیدہ کرنا
۲-	**کرف**	پیٹ کا فاسد ہونا یا گدھے کا پیشاب سونگھ کر منہ بنا کر سر اوپر کرنا

۳-	**فرک**	عداوت	۴-	**فکر**	تردد، پریشانی
۵-	**رکف**	برف باری	٦-	**رفک**	متروک الاستعمال ہے

ساتویں مثال

س ر ج:

۱-	**سرج**	زین	**سراج**	چراغ

۲ سجر سفیدی سرخی سے ملی ہوئی

۳ جسر پل ۴ جرُس باریک ترنم

۵ رجُس سخت وتند آواز رجس بکسر ناپاکی

۶ رسج متروک الاستعمال

آٹھویں مثال

ل ج م:

۱- لَجُم کپڑا اینا لِجَام لگام اُجَام بدشگونی

۲- مجل آبلہ (!) ۳- جمل اونٹ

۴- ملج بچہ کا منہ میں پستان لے کر چوسنا

۵- لمج تمام بدن سے کھانا ۶- جلم بری ناطلب یعنی وجہ

نویں مثال:

م س ک:

۱- مسک مشک ۲- مکس محصول یعنی ٹیکس

۳- کسم عیال کے لیے محنت اٹھانا ۴- کمس ترش رو ہونا

۵- سمک مچھلی ۶- سکم نرم پا آہستہ چلنا

دسویں مثال۔

م ل ح:

۱- ملح نمک ۲- لمح دزدیدہ نگاہ سے دیکھنا

۳- حلم بردباری ۴- لحم گوشت

۵- محل خشک سال ۶- حمل بوجھ

گیارہویں مثال۔

ع ل م:

۱- علم جاننا ۲- لعم لعاب دہن

۳	**ملع**	تیز و سبک چلنا	٤	**لمع**	چمکنا یا روشن ہونا
۵	**معل**	کام میں جلدی کرنا	٦-	**عمل**	کام کرنا

بارہویں مثال

ع ر ش:

۱	**عرش**	تخت شاہی	۲	**رعش**	کانپنا
۳	**شعر**	بال	٤-	**عشر**	شئ میں سے حصہ دہ یک
۵-	**شرع**	دین و مذہب	٦-	**رشع**	متروک (!)

تیرہویں مثال

ر ط ب:

۱-	**رَطب**	تر و تازہ	۲-	**طرب**	خوشی
۳-	**بطر**	اترانا	٤-	**طَبر**	کوٹنا
۵-	**ربط**	باندھنا	٦-	**برط**	متروک الاستعمال

چودہویں مثال

ع ر ب:

۱-	**عَرب**	مرد تازی	۲-	**عَبر**	اعتبار، اعتبار
۳-	**برع**	عقل فضل میں غالب			
٤-	**ربع**	چار حصے میں یعنی "**ربع** چوتھائی"			
۵-	**بعر**	مینگنی یا بکری کی			
٦-	**رُعب**	خوف، ڈرانا، ڈر و ہراس			

پندرہویں مثال

ع ق ل:

۱-	**عقل**	دانش	۲-	**علَق**	خون بستہ
۳	**لعق**	چاٹنا	٤-	**لقع**	تیز نظر کرنا یا کچھ پھینکنا

۵	**قصل**	پست قد منحوس آدمی			
٦	**قلع**	بکسر قاف یعنی بکون لام و ضم مضبوط چلنے والا			

سولھویں مثال۔

س ل ب:

۱	**سلب**	رفتار سست	۲	**سبل**	بارش
۳	**بلس**	مرد بے شرم	-۴	**لبس**	پوشش
-۵	**لسب**	چاٹنا	-٦	**بسل**	غصہ سے ترش رو ہونا

سترھویں مثال:

ھ ر ق:

-۱	**ھرق**	جھونٹی یا مرد کی مانگ	-۲	**رھق**	نرمی (!)
-۳	**قھر**	سختی	-۴	**ھقر**	زمین خالی
-۵	**رقھ**	رسی سے ناپنا	-٦	**قرھ**	سخت زخم

اٹھارویں مثال:

ب ر ق:

-۱	**برق**	بجلی			
-۲	**ربق**	موٹی رسی جس سے جانور باندھیں			
-۳	**بقر**	شق یا کاٹنا	-۴	**قبر**	جس میں مردہ دفن کیا جائے
-۵	**قرب**	نزدیکی	-٦	**رقب**	گردن کا فربہ ہونا

انیسویں مثال۔

ر ک ب:

-۱	**رکب**	شتر سوار	-۲	**بکر**	صبح سویرے
-۳	**ربک**	بے حد خوش آدمی	-۴	**برُک**	خوش
۵	**کرب**	بے چینی	-٦	**کبر**	بڑائی

بیسویں مثال

ج ب ل

۱	**جبل**	پہاڑ	۲	**جلب**	بفتح جیم ظلم، گناہ و بضم سیاہی شب
۳	**لبج**	کھمبے کو شکار کرنے کا آہنی جال			
٤	**لجب**	فریاد کرنا یا موج دریا کا مضطرب ہونا			
٥	**بجل**	بہتان	٦	**بلج**	سر کی مانگ کشادہ ہونا

اکیسویں مثال

م ک ر:

۱-	**مکر**	فریب	۲-	**کمر**	غور کرنا
۳-	**رکم**	ایک پر ایک رکھ کر ڈھیر کرنا			
٤-	**کرم**	گلے کی مالا			
٥-	**مرک**	مزدور	٦-	**رمک**	کسی جگہ قیام کرنا (۱)

بائیسویں مثال

ف ر ش:

۱-	**فرش**	بساط و بستر	۲-	**فشر**	بے ہودہ گوئی
۳-	**شفر**	پاؤں کے کھوے سے کسی کو مارنا			
٤-	**شرف**	بلندی			
٥-	**رشف**	تھوڑا پانی جو ڈول کی تہ میں رہ جائے			
٦-	**رفش**	بیلچہ جس سے زمین کھود کر برابر کریں			

تیئیسویں مثال

ش ر ق:

۱-	**شرق**	آفتاب	۲-	**رشق**	تیر پھینکنے والی خوبصورت کمان
۳-	**رقش**	دو رنگ کی روشنائی سے لکھنا			

٤ **قرش** بڑی مچھلی جو چھوٹی مچھلی کو کھا جائے

٥ **شقر** کار مقصود و دلی خواہش ٦- **قشر** چھلکا یا پوشش

چوبیسویں مثال

ش ر ب:

١ **شرب** پیا

٢- **رشب** خم سے پانی نکالنے کے لیے [illegible] مغز سے خالی

٣- **بشر** آدمی ٤- **شبر** بالشت

٥- **برش** گھوڑے کے بال پر اصلی رنگ سے غیر دوسرے رنگ کا نقطہ

٦- **ربش** نوجوانوں کے ناخن پر جو سفیدی ظاہر ہوتی ہے

پچیسویں مثال

د ر س:

١- **درس** پڑھانا ٢- **ردس** پتھر پھینکنا (!)

٣- **سرد** باتصال حدیث بیان کرنا یا پیہم روزہ رکھنا

٤- **سدر** سراسیمہ

٥- **دسر** [illegible] دبانا ٦- **رسد** متروک الاستعمال

چھبیسویں مثال

د ر ج:

١- **درج** شئ یا نوشتہ [illegible]

٢- **ردج** نو زائیدہ گھوڑے کے بچے کی لید

٣- **جدر** مکان یا دیوار

٤- **دجر** کاشت کار زمین کی کاشت کاری کا ظرف یا گھر

٥- **رجد** خوشہ کو کھلیان تک لے جانا

٦- **جرد** صحرائے بے نبات

ستائیسویں مثال

ع ب س:

١	**عبس**	ترش رو	٢	**عسب**	نر کا مادہ پر جست کرنا
٣	**سبع**	سلطان یا سات عدد، قسم یا درندہ			
٤	**سعب**	شے روال دراز			
٥	**بعس**	بچہ پیدا ہونے کے سات مہینے بعد اونٹنی کا دودھ سوکھ جانا			
٦-	**بسع**	متروک الاستعمال			

اٹھائیسویں مثال:

ع ش ب:

١-	**عشب**	گھاس	٢-	**عبش**	[illegible]
٣-	**بشع**	کھانا بدمزہ حلق سوکھا، ترش رو (ا)			
٤-	**شبع**	آسودگی، سیری			
٥-	**شعب**	پہاڑی گھاٹی	٦-	**بعش**	متروک الاستعمال

انتیسویں مثال

ع ر ق

١-	**عرق**	پسینہ	٢-	**عقر**	جڑ، اصل، بیچ
٣-	**رعق**	دوڑنے میں گھوڑے کے پیٹ سے جو آواز نکلتی ہے، اس کا سنائی دینا			
٤-	**رقع**	پیوند	٥-	**قرع**	کھٹکھٹانا
٦-	**قعر**	گہرائی			

تیسویں مثال

ب ح ر

١-	**بحر**	دریا	٢-	**برح**	سختی، گزند
٣	**حبر**	عالم	٤	**حرب**	جنگ

٥	**رحب**	کشادہ	٦	**ربح**	نفع

اکتیسویں مثال۔

ن ح ط

١	**نحط**	تھک کر سانس یا گھوڑا جو آواز نکالتا ہے			
٢	**نطح**	سر سے مارنا			
٣-	**طحن**	آٹا	٤	**طنح**	پیٹ کا موٹا ہونا
٥-	**حنط**	آواز نکالنا	٦-	**حطن**	متروک الاستعمال

بتیسویں مثال۔

ب ط ن

١-	**بطن**	شکم	٢-	**بنط**	بافندہ (!)
٣-	**طبن**	تیج جار مودھم رباب			
٤-	**طنب**	پشت کا خم دار ہونا			
٥-	**نبط**	کنواں کھودنے پر جو پہلا پانی آئے			
٦-	**نطب**	کان پر انگلی سے مارنا			

میں سمجھتا ہوں کہ بحیثیت مثال الفاظ مذکورہ بالا کی تعداد کافی شہادت اس امر کی ہے کہ عربی زبان کا لفظ موضوع ردوبدل ہو کر بھی بامعنی رہتا ہے۔

اس ذیل میں بلا شبہ میں نے ۳۲ مادوں کی شکل بدل کر دکھائی ہے۔ لیکن فی الحقیقت کچھ کم دو سو الفاظ پیش کیے گئے کہ جن میں اشتقاق بیہ جاری ہے۔ اس لیے کہ اگر **عربی** کی چھ شکلیں ہوتی ہیں تو اس کی کوئی وجہ نہیں، جو **رھمن** چھ شکلیں کی جائیں **یا رمق** کے تعلق پہ غور نہ کیا جائے۔

یہ اس لیے کہ باعتبار قاعدہ اشکال ستہ میں سے نہ کوئی ماخذ و مشتق منہ ہے نہ کوئی ماخوذ و مشتق۔ اس لوٹ پھیر سے صرف اس امر کی طرف رہنمائی منظور ہے کہ لفظ موضوع کا عربی زبان میں پایہ کتنا بلند و مستحکم ہے۔

ترک استعمال کے وجوہ

اگرچہ بعض کلمات کی بعض صورتوں کے معنی لغات متداولہ میں نہیں ملتے ہیں اور وہ نو الفاظ ہیں: **رمکرسج رشع برط رسة سقوبمش يسحطن**۔

7

لیکن اس سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ وہ صورت فی الحقیقت بے معنی ہے، اس لیے کہ اس وقت تک کوئی کتاب لغت کی ایسی مدون نہیں ہوئی جس نے سارے کلمات عرب کا احاطہ کر لیا ہو۔ ہاں یہ بھی صحیح ہے کہ اسلاف نے آخر میں یہ فیصلہ کر دیا کہ بجز نبی ﷺ کے اور کوئی امام اللغت عرب پر کامل حیثیت سے احاطہ نہیں رکھتا ہے۔

بعض علمائے لغت نے شذوذ و نوادر میں کتابیں لکھ کر الفاظ کا استقصا کرنا چاہا مثلاً اصمعی و ابو زید و ابو عمرو و ابن الاعرابی و ابو عمرو شیبانی وغیرہ۔ "**جمہرہ**" میں ابن درید نے بھی نوادر کا خاص باب منعقد کیا ہے۔ لیکن اب بھی یہی فیصلہ رہا کہ دریا ہم چناں باقی۔

8

دوسری وجہ یہ ہے کہ فصیح، افصح اور غیر فصیح کی رعایت عربی میں اس درجہ ہے کہ بہت سے الفاظ کسی بنا پر متروک ہو گئے، ان کی فصاحت کا پایہ پست ہے، مثلاً لفظ **کوب** جس کے معنی کٹے سر کا بے دستہ کا چھوٹا پیالہ ہے۔ یہ لفظ صیغۂ واحد کے ساتھ غیر مستعمل اور متروک ہے۔ کہیں فصحا کے کلام میں اس کا استعمال نہیں پایا جاتا ہے، لیکن جب اس سے جمع کا صیغہ بنائیں تو اس وقت یہ فصیح ہوگا اور فصحا کے کلام میں اس کے ورود استعمال کے نظائر بھی ملیں گے۔ قرآن کریم میں ہے:

وَيُطَافُ عَلَيْهِمْ بِآنِيَةٍ مِّنْ فِضَّةٍ وَّأَكْوَابٍ(1)

ایسا ہی **لب** بمعنی عقل غیر فصیح ہے، لیکن اس کی جمع **الباب** فصیح ہے۔ قرآن کریم میں آیا ہے:

لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ(2)

لب کا لفظ اس وقت فصیح سمجھا جائے گا جب کہ یہ مضاف ہو، مثلاً رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے:

ما رأيت من ناقصات عقل و دين اذهب للب الرجل الحازم(3)

یا یہ مضاف الیہ ہو، جیسا کہ زہیر کے قول میں واقع ہوا ہے:

قد يصرمن ذا اللب المدراك به

غرض بغیر اضافت یا جمع کے اس کا استعمال صحیح نہیں۔

ایسا ہی بعض الفاظ ہیں کہ مفرد ان کا فصیح ہے اور جمع غیر فصیح، مثلاً جملہ مصادر، واحد اس کا فصیح اور جمع غیر فصیح یا مثلاً لفظ **ارض** بمعنی زمین۔ اس کی جمع **اراضی یا ارضین** غیر فصیح بلکہ متروک الاستعمال ہے یا مثلاً **بقعہ** کی جمع **بقاع** جو فصیح ہے لیکن جمع بغیر اضافت غیر فصیح ہے۔ فصحا صرف **بقاع** نہیں کہیں گے، بلکہ اس کی اضافت **ارض** کی طرف کر کے **بقاع الارض** کہیں گے۔

اسی طرح بعض الفاظ ایسے ہیں کہ بصیغہ تثنیہ ان کا استعمال جاری ہے لیکن اس کا واحد متروک الاستعمال ہے مثلاً **حنانیک، حنانین، لبیک، سعدیک، مذروان، ثنتان، ثنیان** وغیرہ۔

بعض الفاظ ایسے ہیں کہ جمع ان کا مستعمل ہے اور واحد اس کا ایسا متروک ہے کہ پتا لگانا بھی مشکل ہو گیا کہ اس کا واحد کیا ہے۔ مثلاً **عبابید** "متفرق" جس کا کوئی واحد نہ ہو، "**شماطیط**" "ٹکڑوں کا مجموعہ"، **اساطیر** "کہانی"، **ابابیل** "ایک قسم کا پرندہ"، **جراجر** "بڑی کشتیاں"، **شعارير** "گروہ گروہ"، ایسا ہی **معالید، مذاکیر، مسالم، محاسن، مساوی، معانی، معایب، مشابہ** وغیرہ حالاں کہ جمع بغیر واحد ممکن نہیں ہے، لیکن اس لفظ سے جو واحد کا صیغہ تھا وہ اہل زبان کے نزدیک غیر فصیح ثابت ہوا، اس لیے اس کا استعمال ترک ہو اور یہاں تک اس سے بے التفاتی ہوئی کہ اب اس کا واحد بتانا مشکل ہو گیا۔ غرض لفظ موضوع ہونے کے لیے یہ ضروری نہیں کہ اس کا استعمال بھی ہوتا ہو۔ موضوع کے لیے استعمال لازم نہیں ہے۔ رہا یہ مسئلہ کہ فصیح، غیر فصیح، فصیح اور افصح کا فیصلہ کیوں کر کیا جائے؟ اس کے لیے اہل زبان نے جو قواعد وضع کیے ہیں، ان پر عبور ہو اور فصحا کے کلام کی مزاولت سے یہ ملکہ صحیح طور پر پیدا کیا جا سکتا ہے۔ اس کی صورت میں "**المزہر**" میں یہ قاعدہ بیان کر دیا ہے، وہ ضابطہ مبتدیوں کے لیے مفید ہے، جنھیں صرف نحو پڑھتے وقت فصیح، غیر فصیح میں تمیز کرنے کے لیے بتانا چاہیے، لیکن منتہیوں کے لیے اس سے زیادہ وسیع مطالعہ درکار ہے۔ علم معانی، بیان اور اصول لغت کی کتابوں کا مطالعہ اس کو اچھی طرح واضح کر سکے گا۔ ابن درید کی "**جمہرہ**"، ازہری کی "**تہذیب**"، ثعالبی اور زجاجی کی "**الامالی**"، ابن قتیبہ کی "**ادب الکاتب**" وغیرہ اس مقصد میں بہت مفید ہوں گی۔

——— 9 ———

تیسری وجہ یہ ہے کہ علم لغت اگرچہ ایک علم نقلی ہے، لیکن علما نے جب اس کا مطالعہ کیا، تو

یہ اصول و ضوابط انھیں معلوم ہوئے، جنھوں نے منقول کو معقول کی طرح مدلل اور مبرہن بنا دیا۔ مطلق و مقید، عام و خاص، حقیقت و مجاز، مشترک و مرادف، شاذ و غریب، شواذ و نوادر، مطرد و شاذ، مذموم و ردی، فصیح و متروک، مرسل و منقطع، آحاد و متواتر ان اقسام کی طرف (۱) لغت کو تقسیم کر کے ہر لفظ کا مرتبہ ایسا ثابت کر دیا، جیسا دلائل عقلیہ سے کوئی ثابت ہو کر قابل قبول ہو جاتا ہے۔ اقسام مذکورہ بالا کی رعایت کا یہ نتیجہ ہے کہ اگر دو لفظ فصیح کسی معنی میں مشترک ہوں تو بحیثیت روایت جس کا مرتبہ بلند ہوگا، اسے اختیار کریں گے اور پست کو بمقابلہ اس کے چھوڑ دیں گے۔

وجوہ شاذ کی طرف توجہ دلانے سے مقصد یہ ہے کہ اشتقاق کبیر کا قاعدہ اپنی جگہ پر صحیح ہے۔ کثیر التعداد الفاظ کی تو یہی حالت ہے، جو استعمال میں قبول کرتے ہیں اور اس کے معانی لغات متداولہ میں پائے بھی جاتے ہیں۔ لیکن ایسے الفاظ بھی ہیں، جن کی پانچ یا چار شکلیں ہیں، بقیہ دو یا ایک شکل کے معنی لغت میں موجود نہیں، لیکن باعتبار قاعدہ بے معنی وہ بھی نہیں ہیں۔ اس کی طرف توجہ یوں نہ ہوئی کہ اسی معنی میں ان سے فصاحت میں بلند مرتبہ لفظ موجود تھا۔ بیشک قاعدہ اور ضابطہ میں شذوذات الفاظ پایا جاتا ہے۔ قلیل التعداد شاذ و نادر کے ذیل میں آ جاتی ہے۔

اشتقاق کبیر کا روشناس کرنے والا

"خصائص" میں ابن جنی لکھتے ہیں کہ اشتقاق کبیر کو تعلیمی حیثیت سے سب سے پہلے میرے استاد ابو علی فارسی نے درس میں روشناس کیا۔ اسی بنا پر ابن جنی نے "خصائص" میں ایک باب اشتقاق کبیر کے لیے جمع کر کے پانچ الفاظ کے اشکال سے بطور اشتقاق کبیر کی شکل کو سمجھایا ہے۔ ابن جنی کے بعد امام رازی، جلال الدین سیوطی اور زمخشری وغیرہ نے بھی اپنی تصانیف میں اشتقاق کبیر اور ان مثالوں کا ذکر کیا ہے۔

غرض یہ ایسا مسئلہ نہیں، جسے میں لکھ رہا ہوں، بلکہ قدما نے لکھا اور متاخرین نے اس کی صحت کو تسلیم کیا۔ میں نے مزید مشق کے خیال سے پانچ مثالوں کو ۳۳ تک پہنچایا ہے۔ اب اگر کوئی اور اضافہ چاہے، تو وہ کسی ایک لفظ کو لے کر اس کی اشکال بنائے اور لغت میں معنی دیکھ کر مثال پر اضافہ اور صحت ضابطہ کا اطمینان کر لے، جو ان پانچ مواقع کے تین مادہ کو اوپر تلے کرنے سے ہر لفظ میں اس اصل کی شباہت ملے گی۔ اگر توجہ سے انھی الفاظ مذکورہ بالا میں غور کیا جائے، تو معلوم ہو جائے گا کہ کتنے الفاظ ایسے ہیں کہ روزمرہ کی گفتگو میں بولے جاتے ہیں، مگر بولنے والے کا (۱) اس کی

طرف وہاں بھی منتقل نہیں ہوتا ہے کہ ان الفاظ میں وہی مادہ پلٹ کر آیا ہے۔ مثلاً علم، عمل، قمر، رقم، فقر، فکر، قفر، فرق، قبر، برق وغیرہ وغیرہ۔

پروفیسر مُنی کا تجاہل عارفانہ

بلکہ میں خیال کرتا ہوں کہ زبان دانان یورپ بھی عربی زبان کے اس نکتے سے آشنا ہوئے مگر طبعی تنگ خیالی اور تعصب مذہبی سے مجبور ہو کر اس کے اظہار اور اس کمال کے اعتراف سے خاموش ہو گئے۔ چناں چہ پروفیسر مُنی انگریزی الفاظ کو بدل کر یہ کہتا ہے کہ مقلوب صورتیں اس کی یوں نہ لی گئیں کہ بجز اس ایک صورت مستعملہ موضوعہ کے دیگر صور کا تلفظ زبان پر دشوار تھا۔

مُنی اپنی کتاب میں عربی زبان سے بھی بحث کرتا ہے۔ لیکن یہاں اس کو لفظوں کے قلب کرنے کا خیال بھی نہیں آتا ہے۔ اس بے خیالی سے معلوم ہوتا ہے کہ اشتقاق بیہ کو دیکھ کر یہ چاہتا تھا کہ یورپ کی زبانوں میں بھی اس کمال کا ثبوت نکلا کر عربی زبان کا نام [illegible] کرے، یعنی عربی میں جب کہ اس کا وجود اور یورپین زبانوں میں اس کا استحالہ نظر آیا، تو عربی سے ایسی چشم پوشی کرلی گئی کہ گویا اس کا ذکر بھی محال و ناممکن کیا گیا ہے۔ ہاں اگر امکان اس کا تھا، تو یورپ کی زبان میں ہو سکتا تھا یعنی وہاں جب کہ چار پانچ لفظ بھی نہ نکل سکے، تو یہ کہہ دیا کہ اس کا امکان تو تھا، یعنی مقلوب صورتیں ثقیل سمجھ کر چھوڑ دی گئیں۔

بعض قبائل کا مخصوص تلفظ

تعجب ہے پروفیسر مذکور کو قلوب کا خیال ہی کیوں آیا تھا؟ کیا یورپ کی کوئی زبان ایسی ہے، جہاں مقلوب ہو کر لفظ بامعنی رہتا ہو؟ ثقیل، خفیف کا سوال یوں ہو چکا ہے، اس کا دعویٰ کر لے، لیکن کس میں؟ وقعت کا وجود عربی ہی زبان میں پایا جائے گا۔ گرانی، ہلکی، دشواری، سہولت کا لحاظ عربوں نے کہاں تک کیا، اس کا ثبوت اس سے ملتا ہے کہ بعض بعض قبائل عرب اپنے تلفظ میں کچھ ایسی خصوصیت رکھتے تھے، جو فصیح قبائل کی زبان پر گراں گزرتا تھا۔ اس کا یہ اثر ہوا کہ اُن کی خاص خصوصیتیں آج ایسی محو و معدوم ہو گئیں کہ بجز اس کے کہ اصول لغت کی کتابوں میں بطور مثال تو مذکور اور مکتوب ہیں، لیکن (۱) کوئی تالیف و تصنیف اُن خصوصیات کے ساتھ عام ظہور میں نہ آئی۔ جب تصنیف کا وقت آیا تو اس کے لیے وہی تلفظ اختیار کیا گیا، جو فصحا کا تلفظ تھا، مثلاً قبیلہ ربیعہ و مضر کاف خطاب کے بعد مونث کے لیے بجائے کسرہ "ش" زیادہ کرتے اور مذکر کے بعد

بجائے فتحہ ''س'' یعنی بجائے **علیکِ علیکش** بجائے **علیکِ علیکس** کہتے۔

قیس و تمیم کا قبیلہ اس ہمزہ کو جو ابتدائے کلمہ میں آتا عین سے بدل دیتے **اَسلم کو عَسلم** کہتے۔ ہذیل کا گروہ حائے حطی کو عین سے بدل دیتا تھا **حتّیٰ کو عتّیٰ** کہتے۔ قضاعہ یائے مشدد کو جیم سے بدل دیتے **تمیمی کو تمیمج** کہتے۔ ہذیل اور ازد عین ساکن جس کے بعد طا ہوتا نون سے بدل لیتے **اعطی کو انطی** کہتے۔ اہل یمن ''س'' کو ''ت'' سے بدل لیتے **الناس کو النات** کہتے۔

ایسا ہی اہل یمن کاف کو شین سے بدل کر بجائے **لبیک اللّٰھم لبیک، لبیش اللّٰھم لبیش**

مزید تفصیل کے لیے ابن فارس کی ''**فقہ اللغۃ**'' سیوطی کی ''**المزہر**'' ابن جنی کے ''خصائص'' کا مطالعہ کرنا چاہیے۔

یہ چند مثالیں اس مقام پر اس غرض سے لکھ دی گئیں، تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ اگر کوئی قبیلہ اہل عرب میں سے لغۃ میں کسی لفظ کا تلفظ کرتا تھا تو دوسرے قبائل جن کا مرتبہ اس سے فصاحت میں بلند ہوتا تھا، وہ ان کے اس تلفظ کو مقبول رکھتے اور یہ مقبولیت ایسی موثر ثابت ہوئی کہ جب لغتوں کی تصنیف شروع ہوئی اور لغات اور اس کے اصول مدون ہونا شروع ہوئے، تو منتخب میں صحیح ترین ہی تلفظ یا بعض بعض قبائل کی بعض خصوصیات زبانی تلفظ کے باعث ہمیشہ کے لیے متروک ہو گئیں۔ غرض اہل یورپ کا گراں اور سبک کا قاعدہ اپنی زبانوں میں قرار دینا اس کے چال کی رٹ سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔

اب میں اس بحث کو ختم کرتے ہوئے صرف اتنا اور کہہ دینا چاہتا ہوں کہ یکی سہولت ہی کی رعایت ہے جو ثلاثی کلمات عربی زبان میں بکثرت ہیں، رباعی بہت کم و خماسی شاذ و نادر۔ ( )

رباعی و خماسی سے اشتقاق کبیر کا اجرا

ثلاثی کے جملہ کلمات میں اشتقاق کبیر کا عمل ہوگا اور کثیر اشکال کے معانی لغات متداولہ میں مل جائیں گے بلکہ تقریباً سو میں پچانوے، لیکن رباعی کی شکلیں چوبیس ہوں گی اور خماسی کی ایک سو بیس، مگر رباعی کے اشکال مقلوبہ چوبیس سے متروک ہوں گی پانچ، چھ اور سات شکلوں سے زیادہ کے معنی نہ ملیں گے۔ خماسی کی یہ حالت ہوگی کہ چند شکل، ایک صورت میں مستعمل المعنی ہوں، باقی سب کی سب متروک ہوں گی۔ اس ترکیب کی بھی علت یہی ہے کہ عرب زیادہ حروف سے کلمات کا ترکیب دینا سہولت کی منافی جانتے ہیں۔ اگر خماسی اور رباعی کی کل اشکال مقبول و مستعمل ہو

جاتیں، تو چند ہی الفاظ مقلوب سے رباعی اور خماسی کا ذخیرہ ہو جاتا اور اس کثرت سے زبان کی نفاست میں فرق آ جاتا۔ اسی وجہ سے مصادر اور افعال کا خماسی وزن ہی نہیں آتا؛ یعنی کوئی مصدر و فعل ایسا نہ ہوگا، جس کے حروفِ اصلیہ پانچ ہوں۔

یہ عجیب حیرت افزا حقیقت ہے کہ عربی زبان میں لسانی حیثیت سے ایسی ندرت اور نزاکت پائی جاتی ہے کہ اس کا جس قدر مطالعہ گہرا کرتے جایئے، اس کی بصیرت افروز دل آویزی و کشش بڑھتی ہی جائے گی۔ کسی حد پر پہنچ کر یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ محاسن کا مطالعہ ہو چکا، اب مزید حسن کا جلوہ اس میں نہیں، نہیں، ابھی نہیں!! بلکہ یہاں حال یہ ہے کہ

اگر ہر ساعتے صد بار رخسارش بجد دیدہ
ہمی بینی مشو قانع کہ رخسارے دگر دارد

مثلاً [illegible] کے معنی ہیں: اسے الٹیے: [illegible] کے معنی ڈنک ہیں۔ مکھی ایک طرف سے شہد دیتی ہے اور دوسری طرف سے ڈنک یا [illegible] کی مکھی کو کہتے ہیں۔ الٹیے: [illegible] ہو، معنی آواز ہے یعنی اس کی بھنبھناہٹ **وقس علیٰ ہٰذا!!**

عربی زبان نہ عجمی سے مشتق ہے، نہ عجمی کا مصدر

گزشتہ مباحث کی بصیرت افروزی نے اس بحث کا بھی خاتمہ کر دیا کہ عربی زبان، دیگر السنہ سامی دو قرنی یا دیرین زبانوں سے ماخوذ (1) ہے یا نہیں۔ اس لیے کہ ماسوا عربی کے جو زبانیں ہیں، وہاں کوئی قاعدہ وضعِ الفاظ کا پایا نہیں جاتا ہے۔ محض اتنی بات ہے کہ ایک لفظ ایک معنی کے مقابل میں قرار دے دیا گیا ہے۔ یہ لفظ اس معنی کے لیے یوں وضع ہوا؟ اس کے جواب میں سارے اہلِ زبان خاموش ہوں گے مگر عرب۔ لہٰذا غیر عربی زبانوں یعنی عجمی میں اگر ایک لفظ کی روپ کا دوسری زبان میں پایا جائے، تو مشاکلت صوری و معنوی کا لحاظ کر کے کہہ دیں گے: یہ لفظ فلاں زبان سے منتقل ہو کر اس زبان میں آیا ہے۔

مصدر، مشتق، ماخذ، ماخوذ یا منقول، منقول عنہ کے لیے عجمی زبانوں میں محض لفظ کی ظاہری ساخت اور معنی کا اشتراک کفایت کرتا ہے۔ زبان کا فیصلہ کہ کسے مصدر کہیں اور کسے مشتق؟ اس کے لیے اس کی ضرورت ہوگی کہ جو زبان قواعد منظم میں سابق ہوگی، وہ مصدر قرار پائے گی اور جو زبان ان اوصاف میں موخر ہوگی، وہ مشتق کہی جائے گی۔

لیکن عربی زبان جو وضع الفاظ کا اپنے یہاں ضابطہ و قاعدہ رکھتی ہے۔ اس کے لیے منقول و منقول عنہ جب ثابت ہوگا، جب کہ علاوہ مشاکلت صوری و معنوی اصول وضع و بنا کی میزان پر بھی وزن صحیح ثابت ہو۔ اس زمانہ تک کہ اہل مشرق کے قوائے دماغیہ یورپ کی غلامی سے آزاد تھے، کسی فرد واحد کو اس کہنے کی جرأت نہ ہوئی کہ عربی زبان غیر عربی زبانوں سے مستعار الفاظ لے کر بنی ہے، لیکن یورپ کی جہاں گیری و جہاں بانی نے اہل مشرق پر جب کہ اپنا اقتدار قائم کر لیا اور اہل مشرق کے ممالک مفتوح ہو کر ان کے اعضاء و جوارح بھی محکوم ہو گئے، تو اس حالت پر پہنچ کر ان کے قوائے دماغیہ میں آہستہ آہستہ جمود کی کیفیت پیدا ہونے لگی۔ اب ان کے پاس حقیقت شناسی کا صرف یہ مصرف رہ گیا کہ یورپ جو کچھ کہے، بے سوچے سمجھے اس کا اعادہ کر دیں۔ ان کا مایہ ناز و سرمایہ افتخار بجز اس کے یورپ کی تقلید رہا ہے۔

اسی جامد اور کورانہ تقلید کے نتائج میں سے ہے، جو اب یہ کہا جا رہا ہے کہ عربی زبان کوئی مستقل زبان نہیں۔ نہ صرف عبرانی و سریانی یعنی سامی زبانوں سے اس میں لفظ لیے گئے ہیں، بلکہ دنیا کی کوئی زبان ایسی نہیں رہی، جس نے اپنی ثقافت کا اثر عربی کی طرف نہ بڑھایا ہو۔ ( )

واقعہ یہ ہے کہ کسی زبان میں غیر زبان کا لفظ پایا جانا اور کسی زبان کا کسی زبان سے ماخوذ ہونا، یہ دونوں حقیقتیں جداگانہ ہیں۔ بے شک عربی زبان میں بعض عجمی الفاظ مستعمل ہیں، اسے ہر شخص جانتا ہے۔ یہ نہ کوئی نئی تحقیق ہے، نہ انوکھی بات۔ ''نحومیر'' پڑھنے والا بھی جو سلسلہ نحو کی مختصر ابتدائی کتاب ہے، یہ جانتا ہے کہ منجملہ اسباب منع صرف عجمہ بھی ایک سبب ہے۔ اگر عربی میں کوئی لفظ عجمی مستعمل نہ ہوتا تو عجمہ کو منع صرف کا سبب کیوں قرار دیتے۔ لیکن اس سے یہ نہیں لازم آتا ہے کہ خود عربی الفاظ بھی عجمی الفاظ سے ماخوذ و منقول ہیں۔ یہ اصطلاح یاد رکھی جائے کہ عربی کے سوا کل زبانوں کو عجمی کہا جاتا ہے، خواہ وہ عبرانی ہو یا سریانی، انگریزی ہو یا جرمنی؛ ماسوا عربی کے جو زبانیں ہیں، وہ سب عجمی ہیں۔

عربی میں عجمی زبان کے جو الفاظ پائے جاتے ہیں، اکثر ان میں سے شہر، ملک، اشخاص، انبیا یا ملائکہ کے نام ہیں۔ ان کی علمیت ان کے تحفظ کی خواہاں ہے۔ اہل علم جانتے ہیں کہ اعلام میں اگر تغیر پیدا کر دیا جائے، تو اس سے ایسا [illegible] رونما ہوگا، جس سے ساری مجلس علم درہم برہم ہو جائے گی۔ اعلام کی شکل دوسری زبانوں میں بھی جا کر اصلی حالت باقی ہی رہے گی۔

علم کا متغیر نہ کرنا نہ کسی زبان کا نقص ہے، نہ محل اعتراض، بلکہ حتی الامکان صحیح تلفظ کے ساتھ اس کا سب ولہجہ بھی قائم رکھا جائے گا۔

ہاں! ایسی صورت میں کہ اس لفظ کی ترکیب ایسے ثقیل حروف سے ہوئی ہو، جو اہل عرب میں تلفظاً نامقبول ہے یا وہ حرف ان کی زبان کا نہیں ہے، مثلاً: پ، ژ، گ، چ، ڈ وغیرہ، تو اس وقت عرب اس حرف کو کسی مناسب حرف سے بدل لیں گے۔ ایسی تبدیلی کچھ عرب کے ساتھ مخصوص نہیں، بلکہ تمام اہل زبان غیر زبان کے نامانوس حرف کو اپنے مانوس حرف سے بدل لیا کرتے ہیں۔ غرض اسماء کا یہ تغیر و تبدیل نقل کرنا صحت روایت و دیانت ہے، نہ کہ دوسری زبان سے سرقۂ الفاظ۔

خال خال اسماء اجناس بھی جو عجم سے نقل ہو کر عربی زبان میں آئے ہیں، ان کی [illegible] عجمیت پر اس کی وزنی و ترکیب خود گواہی دیتی ہے۔ جیسے یہ کہ اس لفظ سے دوسرے الفاظ کا مشتق نہ ہونا یا اس مادہ سے دوسرے الفاظ کا نہ پایا جانا اس کی دلیل ہے کہ یہ لفظ عربی نہیں۔ اس کی خاموشی اس کا عربی ہونے سے انکار کرتا ہے۔ اس کے سوا کوئی اور تیسری صورت اس لفظ کے عجمی ہونے کی نہیں ہو سکتی ہے۔ اگر اتفاق سے عجم و عرب کا لفظاً نام مشابہ ہو، تو اس وقت فیصلہ کے بے قاعدہ ضابطہ کو جاری کریں گے۔ اگر عربی کی خصوصیات اس میں موجود ہوں گی، تو پھر کوئی وجہ اسے عجمی کہنے کی مقبول نہ ہوگی۔ محض توہمی یا مشاکلت کی بناء پر عجمی بنانا صحیح نہ ہوگا۔

قدماء میں سے اصمعی، قطرب، ابوالحسن اخفش، ابونصر باہلی، مفضل بن سلمہ، ابو اسحاق زجاج، ابن سراج، النحاس اور ابن خالویہ وغیرہ نے فن اشتقاق پر مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں، ان میں سے کوئی کتاب اگر پڑھ لی جائے، تو کامل اطمینان اس کا ہو جائے گا کہ مگر ارباب عربی کسی عجمی زبان کی مرہون منت نہیں، بلکہ علمائے محققین عربی، عجمی میں ایسی بے جا گنجائش تسلیم کرتے ہیں کہ وہ یہ ماننے کے لیے بھی آمادہ نہیں ہوتے کہ عجمی زبان کی عربی سے مشتق مان لی جائے۔ چنانچہ ابن سراج نے اپنے رسالہ "اشتقاق" میں بابت پر در الفاظ میں اس سے منع کیا ہے کہ کسی عجمی زبان کو عربی سے مشتق تسلیم کیا جائے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں:

ومما ينبغي ان يحذر كل الحذر ان يشتق من لغة العرب شيء من لغة العجم فيكون بمنزلة من ادعى ان الطير ولد الحوت

یعنی یہ کہنے سے کہ پرہیز کیا جائے کہ کوئی عجمی زبان عربی سے مشتق ہوتی ہے۔ یہ کہنا ایسا ہی محال ہو جاتا ہے، جیسا کہ کوئی یہ کہے کہ پرندے سے مچھلی پیدا ہوتی ہے۔

ابن سراج کا یہ فیصلہ محققین میں مقبول ہوا۔ اس لیے کہ مصدر و مشتق کی نسبت ایک دوسرے کے ساتھ باہمی مشابہت چاہتی ہے، لیکن عربی الفاظ جب کہ معنی سے مناسبت رکھتے ہوں، اس کی حکیمانہ حقیقت کا بیان کرتے ہوں اور اس کے مقابل میں عجمی الفاظ کا یہ حال ہو کہ بجز قرارداد و مفاہمہ نہ کوئی اور علاقہ لفظ کا معنی سے سمجھا جا سکتا ہو، نہ لفظ حقیقت معنی کی طرف اشارہ (!) کرتا ہو، تو پھر یہ کیوں کر کہا جا سکتا ہے کہ یہ لفظ عربی کے لفظ سے مشتق ہوا ہے چہ جائے کہ عربی کا لفظ عجمی سے مشتق ہوا ہو۔ یہ تو ہو سکتا ہے کہ کسی عالم کی تعلیم ایک غبی کند ذہن کے لیے بے سود ہو، استاد کا علم متعدی ہو کر شاگرد تک نہ آئے، لیکن یہ کیوں کر ممکن ہے کہ ایک جاہل کسی کو علم و فنون کا درس دے کر عالم بنائے اور خود جاہل کا جاہل رہے۔ اگر یہ واقعہ ممکن ہے، تو پھر یہ بھی محال ہے کہ عربی الفاظ جو معنی کی حقیقت کا انکشاف کرتے ہوں، وہ ایسے الفاظ سے ماخوذ ہوئے ہوں، جو واضع سے قبل بھی گونگے تھے اور واضع کے بعد بھی گونگے ہیں۔

عجمی و عربی میں تمیز کرنے کے اصول:

اب ہم ان چند اصول مع مثال کا ذکر کرتے ہیں، جو علمائے لغت نے عجمی و عربی میں تمیز کرنے کے لیے وضع کیے ہیں، تا کہ متوسطین ان قواعد کی مدد سے عربی کو غیر عربی سے شناخت کر لیں:

۱- اولاً یہ کہ اس لفظ کا وزن ایسا ہو، جس پر عربی کلمات نہ آتے ہوں، مثلاً ابریسم۔ عربوں نے وزن کلمات عربیہ کے لیے جو اوزان مقرر کیے ہیں، ابریسم کا وزن ان میں پایا نہیں جاتا ہے۔ اس لیے کہا جاتا ہے کہ یہ لفظ عجمی ہے۔

۲- ثانیہ یہ کہ ترکیب لفظ کی یوں ہو کہ پہلا حرف نون ہو اور دوسرا راء، جیسا کہ نرجس۔ یہاں ترکیب ترتیب حروف سے اس کا عجمی ہونا سمجھا جائے گا۔

۳- ثالثاً یہ کہ حرفوں کی ترکیب ترتیب یوں ہو کہ کلمہ کا حرف آخر زا ہو اور اس آخر سے پہلے دال، جیسا کہ مہندز۔ یہ ترکیب بھی عربی میں نہیں ہوتی ہے۔

۴- رابعاً یہ کہ صاد اور جیم ایک کلمہ میں جمع ہوں، جیسے صولجان یا جص۔

۵- خامساً یہ کہ جیم اور قاف ایک کلمہ میں جمع ہوں اور کلمہ چار حرف سے زیادہ ہو، جیسے منجنیق۔

۶ یا یہ کہ کلمہ رباعی یا خماسی کے وزن پر بغیر حرف مذلقہ یا مطبقہ کے آئے۔ جیسے مسجد یا قرشعب۔ {|}

۷ یا جو صحت اسناد و تواتر یقینی اگر لفظ کی ہیئت عربی ہیئت سے مشابہ ہو اور نشانات مذکورہ بالا میں سے کوئی امر منافی عربیت نہ پایا جاتا ہو تو اس وقت اس کے عجمی ہونے کے لیے صحت اسناد و روایت کی ضرورت ہوگی۔ اس کے ساتھ ان کا بھی لحاظ کیا جائے گا کہ اس مادہ سے اور کلمات پائے جاتے ہیں یا نہیں؟ نیز یہ کہ ان سارے کلمات میں وہ معنی جو ترکیب مادہ سے حاصل ہوتے ہیں موجود ہیں یا نہیں؟ حرفوں کی رجحانی معنی کی طرف پائی جاتی ہے یا نہیں؟ لفظ مقلوب ہو کر بامعنی رہتا ہے یا نہیں؟ اگر ان سب کا جواب ایجاب میں ہے تو پھر باوجود روایت اس کا عجمی ہونا مقبول قرار پائے گا اور وہ لفظ عربی ہی کہا جائے گا۔ عربی الفاظ اپنی عربیت کے لیے سب کے سب دلائل شواہد اپنی ذات میں رکھتے ہیں، تو پھر انہیں کسی دوسرے کا منہ تکنا کیا ضرور ہے۔ یہاں پر یہ بتا دینا کہ "فلاں زبان سے یہ لفظ لیا گیا" اہل فن کے نزدیک معتبر نہیں، تاوقتیکہ دلائل سے یہ ثابت ہو جائے کہ اس میں عربی کی خصوصیات کو پائی اور روشن نمایاں ہونے کی مفقود ہیں۔ یہ لفظ مشکل بھی الفاظ کے ہونے کا شک اور تاریک ہے۔ **و لالبس علیہ**

اب ضرورت ہے کہ دو چار مثالوں سے اس قاعدہ کی توضیح کر دی جائے۔ تمدنی ریسرچ جسے تعصب کے جنون نے دیوانہ بنا رکھا ہے۔ اس نے تو کئی ضخیم جلدیں اسی موضوع پر لکھ کر یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ نہ صرف الفاظ بلکہ ضمائر، اسمائے موصول اور اسمائے اشارہ تک عربی میں کسی دوسری زبان سے منقول ہو گئے ہیں۔ اس جوش جنون کا جواب دینا تو کسی فاطر العقل کا ہی کام ہے، میں معذور ہوں۔ ہاں البتہ ایسے الفاظ جنہیں تو علمائے لغت عربیہ نے عجمی کہہ دیا ہے، میں اس موقع پر ان کی تشریح کیے دیتا ہوں۔ اہل علم اسی نمونہ پر ان تمام کو کے عجمی عربی کو خود درست کر لیں گے۔

تمدنی ریسرچ کی خرافات جن کے لیے ضخیم مجلدات بھی کافی نہیں ہوئیں اور جن کا نام اس نے "**تاریخ اللغۃ العبریۃ**" رکھا ہے، انشاء اللہ الفاظ کی مثال شرح سے **کنسج العنکبوت** ثابت ہو جائیں گے۔ {|}

چند الفاظ کی تحقیق سے تمثیل توضیح:

لغت کی کتابوں میں **لجام، عسکر** کے متعلق لکھا ہے کہ یہ دونوں لفظ معرب ہیں۔ لگام سے **لجام** اور لشکر سے **عسکر** بنا لیا گیا ہے۔ لیکن اگر اس تحقیق کو اصول اشتقاق کی کسوٹی پر کسا جائے، تو اس کی عربیت ظاہر ہو جاتی ہے۔ ان دونوں کو عجمی کہنے میں علمائے لغت سے مسامحت واقع ہوئی۔ دلیل ملاحظہ ہو:

۱- اولاً **لجام** بروزن **کتاب** ہے۔ اس وزن پر آیا ہے جو عربی میں کثیر الاستعمال ہے۔

۲- ثانیاً یہ کہ کلمہ ثلاثی ہے اور اس میں لام جیم دونوں حرف مذلقہ ہیں۔

۳- ثالثاً یہ کہ اس مادہ سے متعدد اسمائے جنس اور مصادر پائے جاتے ہیں، مثلاً **لجم، لجیم، لجام، الجام، تلجیم، تلجم** وغیرہ۔

٤- رابعاً سب سے قوی شہادت صفات حروف کی معنی پر دلالت ہے۔ لام حرف منحرفہ ہے، جیم شدیدہ، میم متوسط اور قلقلہ۔ باگ کا کام رخ کا موڑنا اور گھوڑے پر قابو پانا ہوتا ہے، لیکن یہ سارے کام سلیقہ اور ہنرمندی سے انجام دیے جائیں گے نہ کہ شدت و وحشت کے ساتھ۔ حرف منحرفہ نے گھوڑے کے رخ کے موڑنے کو بتایا، جیم نے سوار کی قوت کا پتا دیا، میم کے متوسط ہونے نے اس کی سنجیدگی اور ہنرمندی سے خبر دی۔

۵- خامساً بموجب اشتقاق کبیر اس مادہ کے اشکال تمام معنی موجود ہیں: **لجم، مجل، جمل، ملج، لمج، جلم** ان کے معنی بحث اشتقاق کبیر میں دیکھو!

کیا ان وجوہ کے ہوتے ہوئے بھی یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ لفظ عجمی ہے اور اس کی عجمیت کی دلیل صرف یہ ہے کہ لگام اور **لجام** میں مشابہت ہے۔ عربوں نے یہاں گاف کو جیم سے بدل دیا۔ عربی گھوڑا اپنی خوبی میں مشہور، عربوں کی شہسواری مسلم، لیکن باگ کے لیے انھیں عجم کا ہونا ہے، یہ کون سی عقل کی بات ہے؟

اگر اہل عجم سے پوچھا جائے کہ لگام کو لگام یا لگام کیوں کہتے ہو؟ تو وہ اس کا جواب (۱) بجز اس کے اور کچھ نہیں دے سکتے کہ ایسا ہی سنتے آئے ہیں، لیکن اگر عرب سے پوچھا جائے، تو وہ اس کے جواب میں یہ کہے گا کہ تم لفظ سے پوچھو۔ یہاں لفظ اپنے معنی کو آپ بیان کر رہا ہے۔ اسی لیے اسے عربی کہا گیا ہے۔ پھر جب یہ سوال لفظ سے کیا جائے، تو وہ حروف کی دلالت سے معنی تک

رہنمائی کرے گا۔ صرف یہی ایک دلیل کہ وضع لفظ کا ضابطہ و قاعدہ موجود ہے، قطعی کافی ہے۔ چہ جائے کہ اس سے علاوہ چار اور شہادتیں جن میں اشتقاق کبیر کی شہادت لاکھ شہادت کے برابر ہے۔ کیا عجمی لفظ مقلوب ہو کر با معنی رہ سکتا ہے؟

لفظ **مسک** بھی خاص عربی ہے۔ اس کے متعلق تو خود اہل عجم کا یہ قول ہے کہ عربی سے لے کر مشک بنا لیا گیا ہے۔ مادہ "م س ک" سے جتنے الفاظ آئیں گے، اس سب میں بندش یا روکنا، منع کرنے کے معنی ضرور ہوں گے۔

مَسْک	پوست بالخصوص پوست بزغالہ		
مَسَکۃ	چوڑے کا کڑا	**مُسْکۃ**	خیر و نیکوئی
مَسَک	مچھلی کی وہ ہڈی جس سے کنگھی وغیرہ بناتے ہیں		
مَسَکۃ	جس جگہ پانی تھم جائے		

اس مادہ سے مصدر تمسک بھی آیا ہے اور یہ بھی: **استمساک، مسیک، امساک**

اشتقاق کبیر اس طرح ہے: **سمک، مکس، کسم، کمس، سکم**

بحث اشتقاق کبیر لفظ کا عربی ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اس سے مراد یہ ہوتی ہے۔ مادہ کے معنی تمام الفاظ میں مشترک ہیں۔ اشتقاق کبیر میں اشکال سے تمام معنی ہیں۔ میم حرف شفتی ہے۔ بستگی و بندش کی طرف اس کی رہنمائی ہے۔ **مسک** کو قوت دیتا ہے۔ انتشاری حرکت کو روکتا ہے۔ حمیت کے اثر کا مانع ہے۔ دوسری خوشبو میں حل کرنے سے پیدا کرتا ہے۔ اسی غرض سے تحقیق عطر میں اس کی آمیزش کی جاتی ہے۔ خون بستہ ہو کر مشک بنتا ہے۔ دو حرف مصمتہ ہیں۔ خوشبو پھیلنے پر اس کی دلالت ہے۔ سین اور کاف دونوں مصمتہ ہیں۔ دو حرفوں کا مصمتہ ہونا بتاتا ہے کہ گرچہ انفتاح کی صفت خوشبو پھیلا رہی ہے۔ لیکن روکنے کے بغیر اس کی کامل خوشبو نہ پائی جائے گی۔ **هو المسك ما كررته يتضوع**

تین لفظ اور ہیں جن کے متعلق بھی کچھ کہنا یوں ضرور ہے کہ مساوات صاحب فن سے (۱) ہوئی ہے۔ ایک **[illegible]** بمعنی **[illegible]** جو لبیبے کا معرب کہا گیا ہے۔ دوسرا **[illegible]** بمعنی **[illegible]** تیسرا **[illegible] کافور** ایک خوشبو ہے۔

ان تینوں کلمات کے متعلق زیادہ تشریح کی حاجت نہیں۔ مگر ان میں ایک کا عربی ہے۔ ایک

میں حرف مذکورہ موجود ہے۔ مادہ کے معنی جملہ کلمات میں موجود، پھر اشتقاق بھی اس کا صحیح۔ اب کون سی وجہ اس کی ہو سکتی ہے، جو انھیں عجمی سے منقول مانا جائے اور معرب کہا جائے۔

مثلاً لفظ **کافور** کا مادہ "**ک ف ر**" ہے۔ اس مادہ سے جو لفظ بھی بنے گا اس میں پوشیدہ کرنے کے معنی ہوں گے۔ اسی لیے کافر کو **کافر** کہتے ہیں کہ اس نے فطرتی ہدایت کو چھپا دیا۔ کاشت کار کو **کافر** کہتے ہیں کہ وہ تخم زمین میں چھپاتا ہے۔ کافور میں یہ خاصیت ہے کہ زہریلی ہوائی مادہ کو دبا دیتا ہے۔

کَفر	زمین دور دست۔ مراحل بعید کا مخفی ہونا ظاہر ہے		
کُفرۃ	تاریکی اندھیری میں شے کا پنہاں ہونا محتاج بیان نہیں		
کُفر	ناسپاسی، ضد ایمان	**کَفَر**	غلاف شگوفہ خرما
کفر الشیء	اسے پوشیدہ و پنہاں کر دیا	**کافور**	ایک مشہور خوشبو کو کہتے ہیں

نیز ایک خوشبو گھاس کو بھی **کافور** کہتے ہیں جس کا پھول اقحوان کے پھول سے مشابہ ہوتا ہے۔ انگور کی بیل کی اس گرد کو بھی **کافور** کہتے ہیں جس سے انگور کا خوشہ نکلتا ہے۔ غرض لفظ **کافور** معنوں میں مشترک ہے۔ اب تحقیق اس بات کی کہ کافور عجم میں پیدا ہوتا ہے اور سنسکرت میں اسے کپور اور بعض زبانوں میں کابور کہتے ہیں، عرب کی یہ چیز نہیں، عربوں نے کافور بھی انہیں سے لیا اور نام بھی انہیں سے سیکھا، حرف "پ" کو فا سے بدل دیا۔ یہ محض مشابہت و موافقت کی بنا پر عامیانہ قیاس ہوگا۔ اہل علم کا قیاس علم و تحقیق کی بنا پر ہونا چاہیے۔ (1)

اہل ہند کپور کیوں کہتے ہیں؟ اس کی وجہ وہی بتائی جائے گی کہ اس چیز کا نام یہی نام سنتے آئے ہیں، لیکن **کافور** کا لفظ جب کہ بتا رہا ہو کہ زہریلی ہوائی اثر کو دبا دینا، چھپا دینا یہ عمل ہے، تو پھر کونسے لفظ سے اشتقاق لفظ کا جاہل سے عالم ثابت کیا کرتا ہوگا۔

لفظ کافور مشہور خوشبو کے لیے تو کپور سنسکرت سے مستعار لیا گیا، لیکن اس کے دوسرے معانی میں تو کافوریت وہاں نہیں پائی جاتی۔ خوشبو گھاس میں تو خوشبو کی وجہ سے کچھ اطمینان کیا جا سکتا ہے، لیکن انگور کے بیل کی گرد سے کیا تعلق پیدا کیا جائے گا؟ ہاں پوشیدگی کا مفہوم البتہ سب میں مشترک ہو سکتا ہے، جس کی طرف مادہ کی ترکیبی شکل رہنمائی کر رہی ہے۔

اب **کسب** کے لفظ کو لیجیے، اس کا مادہ "ک س ب" ہے۔ یہ مادہ جن کلمات میں ہوگا، ن

میں ظہور کے معنی پائے جائیں گے، مثلاً:

سرج	زین۔ گھوڑے کی پیٹھ پر اس کا ظہور ظاہر ہے
سرجج	دائم و پیوستہ
سرجوج	احمق۔ گفتگو، اعمال وغیرہ سے اظہار حماقت ہو رہا ہے
سرجوجة	شخص کی سرشت و طبیعت۔ ظاہری سرشت بغیر ظاہر ہوئے نہیں رہتی
سرجت شعرہا	اس نے بال سنوارے
سرج وجہہ	اس کا چہرہ خوبصورت و درخشاں ہوا
سراج	چراغ

اب **ملح** کو لیجیے۔ مادہ "م ل ح" ہے۔ اس مادہ کے الفاظ میں زیادتی کا مفہوم ہوگا۔

ملحة	لجھ دیا
املح	سپیدی میں سیاہی کی آمیزش یعنی کبود
مَلَح	گھوڑے کے پاؤں میں خفیف ورم
ملاح	جو ہوا کشتی کو لے جاتی ہے (!)
مِلح	نمک

اس مادہ سے مجرد و مزید و مصادر بھی کثرت سے مستعمل ہیں، مثلاً **املح ملح ملیح الملح** **تملح استملح** وغیرہ۔ ان میں سے ہر ایک کی مقلوب صورتیں اور ان کے معنی بحث اشتقاق کبیر میں دیکھیے۔ الفاظ اور معانی دونوں ملیں گے۔

اب یہ کہنا کہ "عربوں نے صدیوں سے ان الفاظ کو یاد رکھا اور پھر ان سے تعدد اعمال سے جمع کر لیے کہ سب میں معنی مادہ کا رشتہ اب بھی رہا اور ان میں اشتقاق کبیر بھی جاری ہو گیا اور ہر لفظ پہ موضوع ہونے کی سعی بھی جاری کرنے لگا" یہ ایک ایسا کہنا ہے، جس کا مرتبہ ہذیان سے زیادہ نہیں۔

اب میں اس بحث کو ختم کرتا ہوں۔ اصول بخوبی بتا دیے گئے۔ مثال سے وضاحت کر دی گئی۔ اب بھی اگر کسی کی سمجھ میں نہ آئے، تو یہ بیان کا قصور نہ ہوگا، بلکہ پڑھنے والے اور سمجھنے والے کی کوتاہی ہوگی۔

فہم سخن چوں نکند مستمع
قوت طبع از متکلم مجو

لا یستوی الاعمیٰ والبصیر

میری اس کتاب کا موضوع صرف یہ مسئلہ ہے کہ عربی قدیم ترین اور کامل ترین زبان ہے۔ اس حقیقت کو روشن کرنے کے لیے میں نے یہ مسئلہ بیان کیا کہ وضع الفاظ کا جو مستحکم اور رزین قاعدہ عربی میں پایا جاتا ہے اور اختلاف حرکت و حروف زائدہ کے انضمام سے اصول وضابطہ کے اندر جس طرح کہ معانی گوناگوں پیدا ہوتے ہیں، نیز الفاظ کی اتنی کثرت کہ ان کا احاطہ قوت بشریہ سے خارج ہے پھر اس کا یہ حال کہ اتنی وسعت کے بعد بھی بامعنی ہی رہتا ہے قاعدہ کی پابندی کا یہ حال کہ اعراب یعنی زیر، زبر، پیش تک کسی اصول کے ہی تحت میں متعین ہوتے ہیں۔ یہ ایسے محاسن ہیں، جو کمال قدامت ہونے کو ثابت کرتے ہیں۔ (1)

کسی زبان کے کمال قدامت کے متعلق خود زبان کی ساخت سے جو کچھ کہا جا سکتا ہے، عربی میں یہی نہیں کہ وہ سب کچھ موجود ہے، بلکہ اس سے بہت کچھ زیادہ ہے۔ ایسی صورت میں جب کہ اس کی پختگی اس کی قدامت کی شہادت دے رہی ہو، کتبات اور کھنڈروں سے قدامت پر کیوں دلیل لائی جائے؟

لیکن اسی ضمن میں یہ مسئلہ بھی طے ہو گیا کہ عربی زبان کسی غیر زبان سے ماخوذ نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس کے سوا جو زبانیں ہیں، ان میں خامی موجود ہے۔ خام زبانوں سے پختہ زبان نہیں بن سکتی ہے۔ اگر کوئی عربی کو کسی زبان سے ماخوذ ہونے کا دعویٰ کرتا ہے، تو وہ کم از کم انہیں اوصاف کو اس ماخذ میں ثابت کر دے۔ حالاں کہ ماخذ میں باعتبار ماخوذ کچھ ندرت زائد ہونی چاہیے، لیکن جب ایسا ثابت کرنا رات کو دن ثابت کرنے کے مساوی ہے، تو پھر محض یہ کہہ دینا کہ یہ لفظ فلاں زبان سے لے کر، مبدل ہو کر عربی میں آ گیا ہے، محض دماغی تخیل ہے۔

اگر ایک گونگے کے شور وغوغا کو فصیح و بلیغ تقریر نہیں کہہ سکتے، تو پھر عربی کے مقابل کسی عجمی زبان کو بھی ہرگز نہیں لا سکتے۔

یا المحفوظ

یہ واقعہ ہے کہ اسلام سے پیشتر نہ عربوں میں تعلیم و تعلم کا رواج ہے، نہ تصنیف و تالیف کا

شغل، صحت زبان کے لیے نہ قواعد صرفیہ ہیں، نہ علم نحو، بریں ہمہ عربی ہے کہ پوری صحت و کمال کے ساتھ بولی جارہی ہے۔

ہاں! جب اسلام آیا اور قرآن کریم اور احادیث نبوی نے عربوں پر فیض رساں ہو کر ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ان کی زبان کو محفوظ و مصون کر دیا، تو اب ان کی گفتگو کی زبان میں لغزش آئی تو قواعد وضع ہونے لگے اور درس و تدریس کا سلسلہ آغاز کر دیا گیا۔ یہ سب کچھ ہوا، لیکن وہ لغزش ہر روز بڑھتی ہی گئی۔

قرآن کریم اور حدیث نبوی کے طفیل میں وہ عربی زبان جس کے محاسن و فضائل کا بیان ہو رہا ہے خود اہل زبان سے بے نیاز ہو کر اس وقت بھی قائم ہے اور جب تک علم دین کے خادم دنیا میں ہوں گے، **ان شاء اللہ** قائم ہی رہے گی۔

اسلام سے پیشتر حوادث دہر اور مرور ایام کے اثر سے عربی زبان یکسر محفوظ رہی۔ قرآن کریم اسی زبان میں نازل ہوا۔ خاتم النبیین ﷺ نے اسی زبان میں ہدایت فرمائی، لیکن جب اللہ تعالیٰ کی کتاب نازل ہو چکی، پیغمبر ﷺ کی تعلیم بھی تکمیل پا گئی، تو پھر ان دو زبردست امین محافظوں کی حفاظت کے مقابلہ میں کسی تیسرے کی ضرورت نہ رہی۔ گویا یہ ایک امانت تھی، جو قرآن و حدیث ان دو امینوں کی تحویل میں پہنچ کر تمام آفتوں سے مامون و مصون ہوئی۔

اب زبان بدلے یا غیر زبان کے الفاظ و محاورات سرزمین عرب میں بولے جائیں یا اہل عرب کی بالکل ہی زبان بدل جائے، کچھ بھی تغیر و تبدل کیوں نہ ہو، مگر عربی اپنی جگہ پر رہے گی۔ اس باب میں اس سے زیادہ کہنے کی اس وقت ضرورت نہیں۔ مستشرقین چاہتے تھے کہ عربی کے متعلق بھی یہ ثابت کریں کہ ہر صدی کے بعد اس میں تغیر و تبدل ہوتا گیا ہے، تاکہ یہ تغیر اس امر کی دلیل ہو سکے کہ ہنوز اس کو کامل ہونا باقی ہے، لیکن جب انھیں اپنی سعی لاحاصل کا علم ہو، تو اس اعتراف سے انھیں چارہ نظر نہ آیا کہ عربی کے متعلق یہ اقرار کریں کہ ہزاروں برس سے یہ زبان بغیر تبدل و تغیر بولی جارہی ہے۔

چنانچہ پروفیسر [illegible] نے اپنی کتاب "اسٹڈیز آف لینگویج" میں صاف لفظوں میں یہ کہہ دیا کہ عربی زبان اسی قوت و بلاغت کے ساتھ حجازی سرزمین میں اس وقت بھی بولی جارہی تھی، جب کہ موسیٰ d اپنی قوم بنی اسرائیل کو لے کر ارض موعود کی تلاش میں عرب کی وادیوں سے گزر

رہے تھے۔

ان سارے مباحث کا خلاصہ یہ ہے کہ آفرینشِ زبان، اس کی تاریخ، اس کی ساخت، اس کا ارتقا، اور اس کے قواعد و اصول کے متعلق مستشرقین نے اس وقت تک جو تحقیق پیش کی ہے، وہ عجمی زبانوں کے لیے اگر بصیرت افروز ہو تو ہو لیکن عربی کے متعلق ان کی جنبشِ قلم کی (1) طرف نظر کرنا بھی عربی کی توہین اور نظر کرنے والے کے عدمِ بصیرت و بصارت کی دلیل ہے۔

برو ایں دام بر مرغِ دگر نہ
کہ عنقا را بلند است آشیانہ

مستشرقین کا اصل مطمحِ نظر:

یورپین علمائے علم اللسنہ نے سب سے پہلے اس مسلک کی تقلید میں مجتہدانہ طور پر یہ آواز بلند کی کہ انسان نے بولنا کائنات کی صداؤں سے سیکھا۔ اگرچہ یہ ہوائی محض خلافِ عقل تھی، لیکن اس سے ایک اہم مقصد کی درپردہ تکمیل ہوتی تھی۔ اس لیے متاخرین نے اس خیال کا پہلو بدل کر یہ کہا کہ انسان میں گویائی کی قابلیت تو فطری ہے، کائنات سے یا حیوانوں سے سبق آموزی کی حاجت نہیں۔ ہاں! ابتدا میں انسان جو کچھ اپنی خلقی قابلیت سے بولتا ہے، وہ الفاظ نہیں ہیں، بلکہ حروفِ علت ہیں، پھر اس میں حرفِ صحیح کی آمیزش ہو کر دو حرفوں کا کلمہ زبان پر جاری ہوا، اسی طرح آہستہ آہستہ حرفِ صحیح کی تعداد بڑھتی گئی، تا آنکہ پانچ حرفوں تک کا کلمہ بولا جانے لگا، لیکن حرفِ علت سے خالی کبھی کوئی لفظ نہ ہوتا۔

متاخرین کا مطلب یہ تھا کہ انسان کو ابتدا میں گونگا کہنے سے جو فائدہ حاصل کرنا مدِنظر ہے، وہ بات بھی تمام رہ جائے اور اس کی گویائی کی فطری قابلیت جو بدیہی ہے، اس کا انکار بھی لازم نہ آئے۔

ع ہم لطف بدست آید ہم یار نہ رنجد

متاخرین اگرچہ بظاہر اس کے بھی منکر ہوئے کہ الفاظ کی ساخت محاکاتِ صوتی کے اصول پر ہوتی ہے، اس سے بھی چیں بجبیں نظر آتے ہیں کہ کسی ایک زبان کو دوسری زبانوں کا مصدر قرار دیا جائے، لیکن عمومِ کلام کا نتیجہ وہی نکلتا ہے، جس کا ذکر صفحاتِ ماقبل میں ارتقائے زبان کے سلسلہ میں گزرا۔

صرف فرق دونوں گروہوں میں اس قدر ہے کہ متقدمین نے جوشِ تعصب میں کاربند رہی (!) اس طرح چاہی کہ بدیہیات و مشاہدات تک سے چشم پوشی کر گئے اور اپنے خیال کا اظہار بے اصول طور پر کر دیا۔ لیکن متاخرین نے مغالطہ اور قاعدہ کی سنجیدگی و متانت سے ان بے اصل بات کو زیادہ مغالطہ آمیز بنا دیا۔ میری مراد متاخرین سے میکس ملر وغیرہ سے ہے۔ بظاہر یورپ کی یہ سعی تحقیق السنہ کی ایک خدمت گراں بہا معلوم ہوتی ہے، لیکن اگر ان نتائج کی طرف ایک گہری نظر ڈالی جائے، جو اپنے ماحصل اور خود ساختہ قواعد سے وہ حاصل کرنا چاہتے ہیں تو یہ ساری عالمانہ تحقیق و سنجیدہ و ثاقت و متانت وہی نمونہ سامنے لے آتی ہے، جو اہلِ یورپ ایشیائی حصص پر تاجرانہ تسلط ہوتے وقت فرمایا کرتے ہیں۔

جب کبھی یوروپین سلطنت نے ایشیا کے کسی حصہ پر اپنا قبضہ جمانا چاہا تو شفقت کے لہجہ میں ہمیشہ یہی ارشاد ہوا ہے کہ تمدن و تہذیب کی اشاعت مقصود ہے، تعلیم و تربیت کو رواج دینا ہے۔ جہاں گیری و جہاں بانی یا حکومت و استبداد کا حاشا و کلا خیال بھی نہیں۔ لیکن واقعہ اور حقیقت کیا ہے؟ اسے اہلِ ایشیا سے پوچھیے، اندلس جا کر دیکھیے۔

ہے غمزہ و شوخی و چالاکی
کجا کی ماند کجا کی زند

حدیث زندہ گویم مردہ در گور:

اس وقت سے کہ تحقیق السنہ علمائے یورپ کا شغل ہوا ہے، بجز اس کے اور کوئی چیز سامنے نہ آئی کہ مردہ زبانوں کے اوصاف و کمال کا چرچا زیادہ ہو گیا ہے۔

اس میں کوئی کلام نہیں کہ مر جانے کے بعد کسی مردہ کی تمام کمزوری و خامی کی طرف نظر کم کی جاتی ہے، بلکہ اس کی چھوٹی اور معمولی سی خوبی بھی بہت بڑی فضیلت بن کر دل کو کھینچتی ہے۔ پھر اگر آج علمائے یورپ مردہ زبانوں پر بدم ماتم تمام فرمائیں یا نوحہ خوانی کی مجلس منعقد کریں اور ان کی ایک ذرا سی خوبی کو انتہائی کمال بنا دیا کریں، تو یہ عجیب نہیں۔ تعجب تو اہلِ مشرق کی خوش عقیدگی پر ہے، جو ان کے آرٹ کو واقعہ و حقیقت سمجھ کر اپنا مورچہ چھوڑتے چلے جاتے ہیں۔ (۱)

مردہ کو رو بیٹے، میت پر سوگوار ہوجیے اور بہتر سے بہتر الفاظ میں اسے یاد کیجیے! مجھے اس سے کچھ تعرض نہیں، لیکن اس خفگی میں زندوں کا گلا گھونٹنا، ان کے محاسن و برکات کو پامال کرنا اور

سے وفاداری نہیں، بلکہ زندوں پر سفاکی و بے رحمی کا بہانہ ہے۔

عبرانی و سریانی زبان ایک عرصہ ہوا کہ مردہ ہو چکیں، لیکن یورپ کی اس نغمہ سرائی و نوحہ خوانی کا یہ اثر ہوا کہ آج کہا جا رہا ہے کہ بغیر عبرانی و سریانی جانے ہوئے تعلیم علم عربی نامکمل ہے۔ سنسکرت جس کی مذہبی زبان ہے اور ایک عرصے سے اس کا شمار بھی مردہ زبانوں میں کیا جا رہا ہے، آج علمائے یورپ انھیں اس کا یقین دلانا چاہتے ہیں کہ سنسکرت سے بڑھ کر کوئی زبان مکمل نہیں۔ کیا عجب کہ ساری زبانیں دنیا کی اسی سنسکرت سے نکلی ہوں۔

اہل سنسکرت خوش ہیں کہ ہماری مذہبی زبان کا فضل و کمال یورپ سے خراج اعتراف لے رہا ہے لیکن حقیقت میں انھیں بھی اپنے مورچے سے ہٹایا جا رہا ہے۔ مشرق کی کوئی چیز اہل مغرب کے ہاتھ میں جا کر سنور نہیں سکتی۔ اگر آج اس کا یقین نہیں کرتے ہو تو کل کف افسوس ملتے ہو گے۔

خیر! اس سے مجھے کیا بحث۔ یہ چند جملے بھی برسبیل تذکرہ آ گئے۔ گفتگو زبان بلاغت کی ہے مشرق کی سادگی اور مغرب کی عیاری سے کیا کام۔ مجھے تو یہ کہنا ہے کہ دور آخر میں میکس ملر جو بہت بڑا فلالوجسٹ تسلیم کیا گیا ہے، اس نے عجمی زبان کو بھی عربی بنانے کی کوشش کی تھی۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ کسی لفظ کے جو معنی قرار پاتے ہیں، اس کی علت کیا ہے؟ اس لفظ نے اس معنی پر کیوں دلالت کی ہے؟ اس کی لم معلوم ہو جائے، لیکن چند ہی قدم چل کر اسے معلوم ہو گیا کہ جانور یا گونگے کی تعلیم کتنی ہی کیوں نہ کی جائے، مگر وہ آدمی کی مانند بول نہیں سکتا، تو مجبوراً اس نے اپنے عجز کا اعتراف کر لیا۔

تعجب ہے کہ اہل یورپ کا پایہ علم عربی زبان و علوم عربی کے متعلق اتنا بلند مانا جاتا ہے کہ اگر کسی کی سند علمیہ پر جرمنی یا انگلینڈ کی مہر ثبت نہ ہو، تو ہندوستان کی درس گاہوں میں بھی اس کی پرسش نہ ہو گی۔ پھر اس کی کیا وجہ ہے جو یہ فصحائے عجم عربی میں تو ان محاسن کی جستجو کرتے ہیں، جو عربی میں ہے، لیکن عربی کے متعلق اس کا اشارہ بھی نہیں کرتے کہ یہ محاسن یہاں موجود ہیں۔ (۱)

کوئی عجمی زبان کو مقلوب کر کے بامعنی دیکھنا چاہتا ہے۔ کوئی عجمی الفاظ کی دلالت معنی پر جو ہو رہی ہے، اس کی لم دریافت کرنا چاہتا ہے، لیکن انھیں خوبیوں کی تلاش کوئی بھی عربی میں نہ تو کرتا ہے، نہ یہ کہتا ہے کہ یہاں موجود ہیں۔ اس جگہ بے ساختہ طبیعت للچاتی ہے کہ میکس ملر کی کچھ عبارت بلفظہ ترجمہ کر دوں:

"ان تمام چیزوں کو بتانے کے بعد جو پابند ضابطہ ہیں، مصنوعی ہیں اور الفاظ میں قابل فہم ہیں، کچھ بھی بعض ایسی چیزیں رہ جاتی ہیں، جو نہ پابند ضابطہ ہیں، نہ ان نحو کا نتیجہ ہیں اور نہ قابل فہم ہیں۔ ان کو ہم فی الحال "مادہ" اور "عنصر جوہری" کے نام سے موسوم کرتے ہیں، مثلاً ایک لفظ میں جیسا کہ Historically (ہسٹوریکلی) ہے۔ ہم حالیہ کے آخری حصہ ly (لی) کو اور پھر علامت اسم صفت al (ل) کو اس سے دور کر دیں، تو صرف Historic (ہسٹورک) رہ جاتا ہے، جس کو لاطینی میں Historicus (ہسٹوریکس) کہتے ہیں۔ یہاں بھی ہم آخری ٹکڑے cus (س) کو اڑا سکتے ہیں۔ پس معلوم ہوا کہ ہسٹوریکس Historia (ہسٹوریا) یا Histor (ہسٹور) سے لیا گیا ہے۔

پھر Historia بھی تانیثی اضافت ia (آیا) سے بنا ہے اور اس سے اسم مجرد Histor (ہسٹور) بنتا ہے۔

Histor (ہسٹور) یونانی لفظ ہے اور حقیقتہً یہ Istor (اسٹر) کا بگڑا ہوا ہے۔ بہر حال دونوں شکلیں مستعمل ہیں۔

Spiritus asper کے بجائے Spiritus lenis کا استعمال شروع لفظ میں محض لہجے کے اثر پر منسوب کیا جاتا ہے۔

پھر Istor (اسٹر) کو بھی Is (اس) اور Tor (ٹر) میں تقسیم کرتے ہیں۔ Tor (ٹر) اسم فاعل واحد ہے، جو Tar (تار) سے مشتق ہے، مثلاً لاطینی میں Da-tor (ڈاٹور) اور سنسکرت میں Da-tar (داتار) (|) اور یونانی میں Do-ter (ڈوٹر) مستعمل ہے۔ اس میں عنصر جوہری Is (اس) ہے۔ Is (اس) میں s (س) بجائے d (دال) کے ہے، کیوں کہ یونانی میں d (دال) اگر t (ت) کے پہلے آتا ہے، تو s (س) سے بدل جاتا ہے۔

اس طرح سے ہم آخر کار اس کے مادہ Id (اد) تک پہنچ جاتے ہیں، جس کو یونانی میں Oida (اوئدا)، سنسکرت میں Vida (ویدا) اور انگریزی میں To wit (ٹو وٹ) بمعنی جاننا کہتے ہیں۔

لہٰذا Histor (ہسٹور) کے اصلی معنی جاننے والے یا پانے والے کے ہوئے اور Historia (ہسٹوریا) بمعنی علم کے ہوئے۔ Vid (ود) کے مادّے تک گئے ہم نہیں جانتے ورنہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ Vid کے معنی دیکھنے، پانے اور جاننے کے کیوں ہیں۔ اگر ہم ایسا بھی کریں کہ Vid (ود) کو Vi (وی) سے ملائیں، جس کے معنی علیحدہ کے ہیں اور اس طرح سے Vid (ود) میں تقسیم کرنے، جدا کرنے اور دیکھنے کے مفہوم کو پیدا کریں، تو اس سے کچھ زیادہ فائدہ نہیں ہے۔ یہ صحیح ہے کہ معنی کا یہی تطابق عبرانی حرف جر Bin (بن) بمعنی درمیان اور مصدر Bin (بن) بمعنی جاننے میں بھی ہے۔ لیکن یہاں بھی یہی سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر Bin کے معنی درمیان کے کیوں ہیں؟ لہٰذا اس سوال کو ہم کسی حالت میں بھی اشتقاقی تجزیے سے حل نہیں کر سکتے ہیں۔ (۴)

ساری تحقیق پر غور کر کے اگر کوئی یہ بتاتا ہے کہ ایک لفظ سے اس کے اجزا کے حذف کا کیا قاعدہ معلوم ہوا یا اشتقاق کے تعلق کی اصل مناسبت کی طرف رہنمائی ہوئی، تو میں کہوں گا کہ میں اپنی فہم کی نارسائی سے سمجھنے سے قاصر رہا۔ لیکن پھر بھی یہ عرض کروں گا کہ یہ ساری کوشش اس لیے کی گئی تھی کہ لفظ کی دلالت جو معنی پر ہوتی ہے، اس کی علت بتائی جائے۔ لاطینی، (ا) یونانی، سنسکرت اور عبرانی زبانوں کی یہ تحقیق کی لیکن علم کے معنی جاننا کیوں ہوئے، اس کا سراغ نہ ملا۔

ہاں اتنا ضرور معلوم ہوا کہ مختلف چند راہوں سے گزرتا ہے اور ایک قافلہ کو کسی نہ کسی طرح مختلف راہوں سے گزرتا ہوا ایک منزل تک پہنچا دینے پر قادر ہے لیکن جس مقصد سے یہ سفر کیا گیا تھا، وہ ہنوز حاصل نہیں۔

پروفیسر مذکور اس پر بہت ہی خفا ہیں کہ سترھویں اور اٹھارھویں صدی کے علمائے یورپ اس پر زور آزمائی کرتے رہے کہ عبرانی کو قدیم ترین زبان ثابت کر کے، اسی کو ساری زبانوں کا مصدر قرار دیں۔ (۵)

اس لیے میں یہ کہنے کی جرأت نہیں کرتا کہ اس رو سے بہت ہی زیادہ قریب اور سہل راستہ عربی تک پہنچنے کا تھا۔ اگر یہ لفظ وہاں تک پہنچایا جاتا، تو مقصد میں کامیابی ہو جاتی۔ اس لیے کہ وہاں ہر لفظ اپنے مناسبت معنی کے ساتھ صاف صاف بتاتا ہے۔ اس کی کئی مثالیں اوپر گزر

چکیں، بین اللسانی مناسبت کا اظہار زیادہ لطیف اور زیادہ دلکش پیرایہ میں بیان کیا جاتا ہے۔ اس بحث کے بعد معاندین کو عربی کے مقابلہ میں السنہ عجمیہ کو پیش کرنے کے لیے بالکل ہی دوسری روش اختیار کرنی ہوئی۔

t t t

حوالہ جات

١- الحجر:١٥
٢- آل عمران:١٩
٣- الصحیح البخاری، کتاب الطب
٤- سائنس آف لینگویج ٢/٣٠-٣٢٩، لیکچر نمبر ٧
٥- دیکھو: جلد اول، لیکچر نمبر ٤

ساتواں باب۔

عربی زبان کا حیرت انگیز کمالِ گویائی

عربی کے حقائق نما الفاظ۔

عربی زبان کا نہایت ہی حیرت انگیز وہ کمال ہے، جس کا تعلق معنی کے کشف حقیقت سے ہے۔ لفظ عربی صرف یہی نہیں کہ اپنے معنی کے ساتھ ایک گونہ تناسب رکھتا ہے نہیں! بلکہ اس کے معنی کو جب دقت تحقیق کی نظر سے دیکھا جائے، تو اس شے کی ایسی حقیقت سامنے آجاتی ہے جس کے اظہار کے لیے کئیوں صدیاں درکار ہوں مگر پھر بھی اس کا بیان ایک لفظ سے نہ کر سکے۔

اس مخصوص خصوصیت کو اچھی طرح سمجھنے کے لیے ذیل کی چند مثالوں میں اگر ژرف نگاہی سے کام لیا جائے، تو بے ساختہ زبان سے یہ نکل جائے گا کہ بے شک عربی زبان ایک ناطق و گویا زبان ہے، جس کا ہر لفظ اپنے معنی کی حقیقت کو بیان کر رہا ہے، اور اس کے مقابل کی ساری زبانیں گونگی ہیں، جو اپنے معنی کو ایسے الفاظ سے ادا کرتی ہیں، جن میں بجز صوت و صدا حقیقت کی جھلک بھی پائی نہیں جاتی۔

مثلاً تعلیم، تعلم، درس، تدریس، یہ الفاظ ایسے عام ہیں کہ روزمرہ کی بات چیت میں عوام تک کی زبانوں پر چلتے پھرتے دکھائی دیتے ہیں، پھر ان کا مفہوم ایسا مہتم بالشان ہے کہ دنیا میں ایسا کوئی عہد نہیں گزرا، جب کہ ان کا مفہوم ہر ایک قوم کے پیش نظر نہ ہو، صنعت ہو یا حرفت، علم ہو یا فن، اعضاء جوارح سے تعلق ہو یا ذہن و حافظہ سے، کسی نہ کسی شکل میں تعلیم و درس کا مفہوم ہر قرن اور ہر دور میں ضرور (۱) موجود رہا ہے۔ اسی لیے ہر زبان جو بولی گئی یا بولی جاتی ہے، اس میں اس مفہوم کے لیے ایک نہ ایک لفظ مقرر ہے، لیکن عربی زبان کا لفظ جس طرح اس کی حقیقت کھولتا ہے، اسے دیکھ کر نہ صرف دوسری زبانوں کو گونگا کہنا پڑتا ہے، بلکہ حیرت ہوتی ہے کہ انسان نے ایسے حقائق نما الفاظ کیوں کر وضع کر لیے۔

تعلیم و تعلم کا مادہ "عین، لام، میم" ہے اور **درس و تدریس** کا "دال، را، سین"۔ عربی کا قاعدہ ہے کہ وہ مادہ کو ہمیشہ حروف مفرد کی صورت میں کہتے اور لکھتے ہیں۔ اس کی ترکیبی شکل نہ تحریر میں آتی ہے نہ بیان میں۔ اب ان مفرد حروف کو شکل ترکیبی میں لایا جائے، تو **علم علّم** کی

صورت حاصل ہوئی ہے ــــــ کر کی نقش منتظم کے ہیں، جسے ہر شخص جانتا ہے۔ اب یہی مادہ اشتقاق حرکت کے ساتھ ــــــ صورت معینہ اختیار کیے ہوئے ہے۔ سمجھنے اور سمجھانے کے لیے اس لفظ کا صحیح ترجمہ دانستن یعنی جاننا کیا جاتا ہے۔ لیکن گہری نظر حقیقت عالیہ کو سامنے لے آتی ہے۔

لفظ علم کا فلسفہ

اہل علم و فضلا اس پر اتفاق ہے کہ انسان کا ذہن مثل آئینہ کے ہے۔ جو شے اس کے سامنے آئے گی، اس کا نقش اس میں آ جائے گا۔ اس آئینہ میں صرف محسوسات کی صورت نظر آتی ہے اور ذہن کے آئینہ میں معقول محسوس دونوں کی تصویر کشی ہے۔

حکما کا اس میں تو اختلاف ہے کہ حصول صورت کا نام علم ہے یا صورت حاصلہ کا نام علم ہوگا، لیکن ذہن میں صورت کا انتقاش سب کے نزدیک ایک مسلمہ مسئلہ ہے۔ اب میں یہ جاننا چاہتا ہوں کہ کیا وہ شخص جس نے اس لفظ کو وضع کیا، وہ حقیقت علم سے ایسا آگاہ تھا کہ صرف تین حرفوں کو ترتیب دے کر یہ دقیق فلسفی مسئلہ کی طرف ایک اشارہ کر گیا؟ اور مقصد یہ ہے، تو واضع کے کمال کا سمجھنا عقول انسان سے بالاتر ہے۔

مادہ یعنی لام اور میم کی دلالت نشان اور نقش پر کیوں کر ہوتی؟ اس کے لیے (ا) صفات حروف کی طرف نظر کرنا ضروری ہے:

ع	مجہورہ	متوسطہ	مستفلہ	منفتحہ	مصمتہ	
ل	.	.	.	.	ذلاقہ	منحرفہ
م	.	.	.	.	.	

یہ حروف صفات میں ایک ہی ہیں۔ اس لیے باہمی آمیزش سے بجز اس کے کہ اوصاف متاید ہو جائیں، اور کوئی فرق پایا نہ جائے گا۔ اس اختلاف صفت میں فرق لائے گا اور انحراف بھی اپنا اثر ظاہر کرے گا۔ اس لیے توسط، استفال اور انفتاح کا لحاظ کر کے کوئی ایسا معنی جس میں کیفیت انفعال ہو، سمجھا جا سکتا ہے، لیکن جہر اور انحراف کی صفت اس کیفیت منفعلہ کو نمایاں کرنا چاہے گی۔ ان دونوں امور کا اعتبار کرتے ہوئے اس مادہ کے معنی میں نشان یا نقش یا شگاف کا مفہوم ضرور ہوگا۔

علم کے متعلق حکما میں ایک یہ بحث بھی نہایت دلچسپ اور دقیق ہے کہ آیا کسی شے کے زوال کا نام علم ہے یا خارج سے کوئی شے داخل ہوتی ہے، جسے علم کا لقب دے دیا جاتا ہے۔ بالفاظ دیگر اسے یوں کہہ سکتے ہیں کہ پڑھانے والا جو کچھ پڑھاتا ہے، تو اس سے پڑھنے والے کی کسی مخفی استعداد کا ظہور ہوتا ہے اور اس کی خوابیدہ استعداد کامل ہوتی جاتی ہے یا اس کی استعداد اور صلاحیت میں تو کسی طرح کی قوت و نمو کا اثر نہیں ہوتا۔ ہاں اس کے سوا کوئی اور شے ہے، جس کا مجموعہ فراہم ہوتا جاتا ہے۔ مجھے حکما کی ان طبع آزمائیوں سے کوئی تعلق نہیں۔ ”قاضی مبارک“ ”میر زاہد“ اور ”غلام یحییٰ“ پڑھنے والے اس کا فیصلہ کریں۔ مجھے تو صرف یہ کہنا ہے کہ اس قدر تو یقینی ہے اور یہ مسلم ہے کہ علم خود متعلم کی ریاضت، محنت، جفاکشی اور شوقِ طلب کا نتیجہ ہے، اگر یہ نہیں، تو پھر معلم کی تلقین اور کتابوں کی عبارت سب لاحاصل ہے۔ پھر ایک مرتبہ علم کا ایسا آتا ہے جب کہ نہ معلم ہوتا ہے، نہ تعلیم، نہ کتاب ہوتی ہے، نہ متعلم۔ اس صاحبِ کمال کی ذات خود ہی کتاب ہوتی ہے، خود ہی (!) معلم، خود ہی متعلم۔

معلم کیست عشق و کنج خاموشی دبستانش
سبق نادانی و دانا دلم طفل سبق خوانش
نہ ہر کس مایۂ ایں استاد و شاگردی ست ہر کوہی
بدخشاں باشد و ہر سنگ ریزہ لعل رخشانش

ارباب منطق کا فیصلہ ہے کہ

العلم والمعلوم متحدان بالذات ومتغایران بالاعتبار،

حقائق متغایر نہیں، ایک ہی ذات کے دو نام ہیں۔

ایک اعتبار سے اسے علم کہتے ہیں اور دوسرے اعتبار سے معلوم کہتے ہیں۔ بنفسہٖ ذات علم و معلوم میں تغایر نہیں ہے، بلکہ مرتبۂ اعتبار میں تغایر ہے، پھر جب ان دونوں میں غیریت نہ رہی، تو معلم و متعلم میں کہاں غیریت رہ سکتی ہے، لیکن مرتبۂ دانی میں حقیقت شے کی عوام پر نہیں کھلتی۔ اس کا ادراک تو اہلِ حال کے ساتھ مخصوص ہے۔ ہاں ادنیٰ اور اعتبار عوام بھی سمجھ جاتے ہیں۔ چنانچہ یہ فلسفہ یہاں پہنچ کر بہت ہی صاف ہو جاتا ہے، جب کوئی صاحبِ فن اس فن کا وہ بلند رتبہ پا لیتا ہے، جہاں معلم کی تعلیم اور کتاب کے نقوش سے بالاتر تعلیم مطالعہ کا دور شروع ہو جاتا

ہے، جس کا کام اجتہاد واستکشاف ہے۔

اس ضمن میں اس قدر اور کہنا چاہتا ہوں کہ سارے گروہ اہلِ منطق کا اس پر اتفاق ہے کہ انسان قابلِ تعلّم ہے، اس لیے جہل وعلم میں تقابل تضاد نہیں، بلکہ تقابل عدم وملکہ مانا گیا ہے۔ یعنی جاہل اُسے کہیں گے، جس کی شان سے یہ تھا کہ اسے علم آئے، مگر نہ آیا۔ لفظ جاہل کا اطلاق انسان ہی کے ساتھ مخصوص ہے۔ حیوان، نبات، جماد پر جہل کا اطلاق نہ ہوگا۔ کسی جانور یا کسی درخت یا کسی پتھر کو جاہل نہیں کہیں گے۔ اس لیے کہ ان کی ذات میں علم کی قابلیت ہی نہ تھی۔ ہاں انسان کی یہ قابلیت واستعداد اُس وقت ظاہر ہوتی ہے، جب کہ تعلیم وتعلّم کی ریاضت ومحنت اٹھائی جائے اور ذہن وحافظہ کی قوت ماسکہ کامل ہو کر انتسابات علمیہ کو محفوظ رکھے۔

لفظ درس کا فلسفہ:

ان تمام پیچ در پیچ اور دقیق مسائل علمیہ کو پیش نظر رکھ کر اس لفظ (1) کی حقیقت پر غور کیجیے، جو دال، راء اور سین سے مرکب ہوا ہے۔ عربی میں اس مادہ سے ایک لفظ **درسۃ** ہے، جس کے آخر میں تاے مصدریہ زائد ہے۔ اس کے معنی ریاضت ہیں اور **درس** کے معنی روندنا، کسی شے کا مٹانا ہے۔ عرب کا یہ محاورہ ہے:

درس الرسم یعنی نشانات مٹ گئے۔

درس الحنطۃ او الارز گیہوں یا چاول کو کوٹ کر اس کا بھس دور کر دیا"۔

پڑھنا، پڑھانا اور سبق لینا: اس کے لیے بھی **درس** کا لفظ مختص ہوا۔ گہری نظر ڈالیے اور دیکھیے، صرف تین حرفوں کی ایک ترتیبی شکل لفظ **درس** سے یہ بتایا کہ تعلیم وتعلّم کے لیے لفظ **درس** اس لیے وضع ہوا کہ قوائے دماغیہ سے موانع زائل کیے جاتے ہیں، آثارِ جہل مٹائے جاتے ہیں اور اصل جوہر استعداد کو صاف ستھرا بنا کر چمکایا جاتا ہے اور یہ کیفیت ریاضت ومحنت اور کس کے رہم کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ حرفوں کی دلالت معنی پر کیوں کر ہوتی ہے؟ اسے تفصیل کے ساتھ لکھ چکا ہوں، یہاں لفظ **درس** کے متعلق بے ساختہ جی چاہتا ہے کہ یہ بتاتا جاؤں کہ دال حرف شدیدہ ہے، جس سے کلمہ **درس** کی ابتدا ہے، را حرف تکرار اور سین حرف مصمتہ۔ حرف شدیدہ کے بعد حرف تکرار اور پھر حرف انفتاح کا قرین طریقہ تعلیم اور تحصیل تعلیم اور ثمرۂ تعلیم کی طرف کیسا لطیف اشارہ کر رہا ہے۔

کیا اس لفظ کی وضع کے وقت علم کے متعلق ایسے دقیق و باریک منطقی مسائل واضع کے پیش نظر تھے؟ کیا وضع لفظ سے پہلے طریقہ تعلیم کے یہ دقیق مسائل واضع کے سامنے موجود تھے؟ اس کا جواب بجز حیرت و سکوت اور کیا ہے؟ اہل عرب نے اپنے ماسوا انسان کی زبان کو اگر گنگ کہا تو بجا کہا۔ یہ کسی زبان کی اہانت نہیں، بلکہ بیان واقعہ و حقیقت ہے۔

لفظ سبق کا فلسفہ

ہر روز جس قدر کہ پڑھا جاتا ہے یا پڑھایا جاتا ہے، اسے عربی میں **سبق** کہتے ہیں جس کی جمع **اسباق** ہے۔ لغت میں **سبق** کے معنی آگے نکل جانا یا غالب ہونا ہے۔ تامل کا تقاضا یہ امر ہے کہ روزانہ درس کا نام **سبق** رکھنا) یہ بھی اس سے ثمر دیتا ہے کہ حقیقت علم اور نکات تعلیم سے عرب خوب آشنا تھے۔ اگر طالب العلم روزانہ ترقی نہیں کرتا اور گزشتہ روز کی کمیت سے آج کی کمیت بڑھتی نہیں یا قوائے دماغیہ میں قوت پیدا نہیں ہوتی، تو حقیقت میں نہ یہ تعلیم ہے، نہ سبق، بلکہ وقت کا ضائع کرنا اور عمر کا رائگاں کرنا ہے۔ لفظ **سبق** صرف اپنے معنی پر دلالت کرتا ہے، بلکہ اپنے معنی کی غایت و حقیقت کا اظہار کر رہا ہے۔ اب اس کہنے کی کوئی حاجت نہیں کہ لفظ معلم، متعلم، مدرس، مدرسہ، کتاب وغیرہ نہ صرف اپنے مفہوم کے ترجمان ہیں، بلکہ حقیقت مفہوم کے مصور و صورت نگار ہیں۔

پھر اس کے ساتھ یہ بھی غور کرنے کی ہے کہ سین حرف مستحکم ہے اور با اور قاف حرف شدیدہ۔ **سبق** کی ابتدا میں سین ہے جو کہ حرف مستحکم ہے، مطالعہ اور لفظ و حفظ کی برداشت محنت حرف شدیدہ کی تکرار سے کس لطیف پیرایہ میں ظاہر ہو رہی ہے۔ لفظ معنی کا فلسفہ بتاتا ہے، حروف اس کا خاکہ پیش کرتے ہیں" یہ زبان ہے یا سحر طلسمات!!!

عربی زبان کے واضع اول کی ہمہ دانی

پہلا انسان جس وقت دنیا میں آیا ہوگا اور اس کی اولاد و احفاد نے بڑھ کر جب کنبہ کی صورت اختیار کی ہوگی، تو اس وقت ہر ایک کے حرکات و سکنات اور صحت و تندرستی کے تناسب و اعتدال کو ہر ایک دیکھتا ہوگا۔ عضووں میں تناسب و اعتدال قائم کرنے کی فطری کامیت زیادہ ہوں، کسی میں کم اور کسی میں اس کا بالکل ہی فقدان ہوگا۔ اس اختلاف استعداد کی بنا پر محدود دائرہ سمجھ کے لیے جماعت نے اپنی ابتدائی حالت ہی میں الفاظ وضع کیے ہوں گے۔

حکما کی تحقیق اس باب میں یہ ہے کہ عقل و حماقت کا تعلق دماغ سے ہے۔ فن تشریح و حکمت میں دماغ کے مخصوص حصے ہیں اور ہر حصے کا ادراک و احساس علیحدہ ہے۔ جذبات نفسانیہ اور قوتیں جو ہیں اپنے اعمال و احساس میں اسی حصہ دماغ کے تابع ہیں جن سے ان کا تعلق ہے۔ یہ ایک عمیق بحث ہے جس کا یہ موقع نہیں، لیکن یہ تشریح قابل لحاظ ہے کہ عاقل کا مغز جب وزن کیا گیا تو بے وقوف کے وزن سے اس کا وزن زیادہ ثابت ہوا۔

دوسرے یہ کہ انسان کے سر کا مغز جو شکل بیضاوی ہے، اس کی سطح پر بلندیاں اور بھی پائے جاتے ہیں۔ جس شخص کی سطح مغز پر بلندیاں بہت ہوتی ہیں، وہ بہت سمجھدار ہوتا ہے اور جس کے دماغ پر بلندیوں کی جس قدر کمی ہوتی ہے، اسی مناسبت و مقدار سے وہ احمق ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ محض لایعقل کا مغز تقریباً ہموار و مسطح ہوتا ہے۔ ان بلندیوں کا نام عربی میں **تلافیف** [illegible] ہے۔ [illegible] کے لغوی معنی دو ورق کا ملانا ہے۔ ان بلندیوں کو **تلافیف** نام کیسی صحیح تعبیر ہے۔

تیسرے یہ کہ کاسہ سر کے حصہ اسفل میں جس مغز کا مقام ہے اور جو حرام مغز سے متصل ہو کر ریڑھ کی ہڈیوں تک چلا آیا ہے، اعصاب دماغ میں ربط دینا اسی کا وظیفہ ہے اور افعال غیر اختیاری کا یہی مصدر ہے۔

عربی میں ذال، کاف اور واو کے مادے سے ایک شکل تذکیر **ذکا** ہے، اس کے معنی [illegible] چھوٹے چھوٹے درختوں کے ہیں۔ ایک دوسری شکل کا لفظ **ذکاوت** ہے، اس کے معنی فہم کی تیزی ہیں۔ اسی سے صفت کا صیغہ **ذکی** ہے جس کے معنی فہیم اور سمجھدار کے لیے اس کی جمع ہے۔ یا لفظ **ذکی** سے مشتق بنا کر ہیں۔ دوسرے فہیم کو **ذکی** اس لیے کہتے ہیں کہ اس کی سطح دماغ پر چھوٹی چھوٹی بلندیاں ہیں، جیسے سطح زمین پر چھوٹے چھوٹے درخت۔

بے وقوف کو **سفیہ** کہتے ہیں جس کی جمع **سفہاء**۔ **سفہ** کے معنی سبک اور ہلکا ہے۔ تو یا **سفیہ** سے یہ بتایا کہ بے وقوف کے لیے اس کی وجہ یوں ہوئی کہ اس کا مغز سبک اور ہلکا ہوتا ہے۔

دماغ کا وہ حصہ جو اسفل کاسہ سر میں ہے، اسے عرب [illegible] کہتے ہیں **[illegible]** عاقل (1) [illegible] کو **[illegible]** یا [illegible] کا اظہار میں کرتا کہ دماغ کا مرکز یہی مقام ہے؟

اگر ان سب سوالوں کا جواب ایجاب میں ہے (اور یقیناً ایجاب میں ہے) تو کیا علم تشریح کے یہ باریک مسائل اس وقت معلوم ہو گئے تھے، جب کہ انسانی ہستی محض چند فرد و نفوس

میں موجود تھی؟

پہلا انسان جو دنیا میں آیا ہوگا، اسے بقائے نفس کے لیے سب سے پہلے جس چیز کی حاجت ہوئی ہوگی، وہ پانی ہے۔ اب یہ مسئلہ کہ پانی مرکب ہے یا بسیط، گروہ حکما میں ایک دل چسپ بحث ہے۔ ایک جماعت کا خیال ہے کہ پانی بسیط ہے۔ اگر اس کا تجزیہ کیا جائے، تو اس کی تقسیم مختلف الحقیقت اجزا کی طرف نہ ہوگی۔

دوسرا گروہ کہتا ہے کہ تمام حقیقت میں بعض اجزا پوشیدہ ہیں، جنھیں تحلیل و تجزیہ سے بھی مشاہدہ نہیں کیا جا سکتا۔ اکثر حکمائے [illegible] کو بسیط تسلیم نہیں کرتے۔ اس لیے ان کا لقب حکمائے رموز المصون ہے۔ زمانہ حال کی سائنس پانی کو دو گیسوں کے امتزاج کا نتیجہ بتاتی ہے۔ اس حقیقت کو حکمائے [illegible] کے حوالے [illegible] کیمیا کی عربی میں [illegible] کا مادہ [illegible] [illegible] پایا جاتا ہے [illegible] ہے۔ اس کا اشتقاق [illegible] تعریف اس کی [illegible] سے آتی ہے۔ معنی اس کے ملانا ملانا ہیں۔ اس لیے اگر کسی شے پر سونے یا چاندی کا پانی چڑھا دیں، تو اس کا نام [illegible] ہے۔ ایک لفظ [illegible]۔ قاعدہ ہے کہ حرف و الف سے اور جیم دال سے بدل گیا ہے۔ پانی کو عربی میں [illegible] کہتے ہیں۔ ملانا ملانا تو اس کا خاصہ ہے، حاجت نہیں، مین یا حال کے سائنس کا یہ مسئلہ کہ پانی دو قسم کی گیس کے باہمی آمیزش و امتزاج سے بنتا ہے، لفظ [illegible] سمجھ میں آ جاتا۔ حکمائے رموز المصون کے مسلک کی طرف لفظ [illegible] کا اشارہ پایا جاتا ہے۔ اگر وہاں کے پانی سے اگر قطع نظر کریں، تو یہ وہ پانی جو اس عالم میں پایا جاتا ہے، کسی کے نزدیک بھی بسیط نہیں۔ دونوں (ا) گروہ اسے مرکب تسلیم کرتے ہیں اور اس ترکیب پر لفظ [illegible] کی دلالت پائی جا رہی ہے۔

اس پہلے انسان کو سب سے پہلے جس موجود کا احساس ہوا ہوگا، وہ زمین ہو گی اور آسمان۔

حکما کا یہ خیال ہے کہ فضائے عالم میں مادہ اشیا ایک [illegible] پھیلا ہوا تھا، جس میں کچھ ایسے ذرات صغار جن کی تجزی ناممکن تھی (اور ناممکن ہے)، جنھیں اصطلاح میں سالمات یا اجزائے لا یتجزی کہتے ہیں، تیرتے پھرتے تھے۔ خود ان سالمات کی تقسیم ایسے صغیر ذرات کہربائی سے ہے، جن کا نہ صرف تجزیہ ناممکن ہے، بلکہ ایک حد تک ان کا تصور بھی تصور کیے جانے کے قابل نہیں۔

ذرات کہربائی کی حقیقت کیا ہے؟ اس کے جواب میں کوئی تو اسے [illegible] کہتا

ہے، کوئی گنج دریا کی شکل بتاتا ہے، کوئی اسے بحرِ اثیریہ کا گرداب خیال کرتا ہے۔ بہر حال یہ گرداب اور اس کی موجیں حکمائے طبیعیین کو مبارک۔ اس کے بعد ان کی تحقیق یہ ہے اور اس سے میرے مدعا کا تعلق ہے کہ ذرات یا سالمات جن کا ایک نام [illegible] دیمقراطیسی بھی ہے، ان میں ایک قسم کی حرکت مدتِ دراز تک جاری رہی، جس حرکت نے ایک خاص ہیئت اس سمندر اور اس کے تیرنے والے سالمات میں پیدا کر دی۔ اب اس ہیئت سے ایک دوسری حرکت پیدا ہوئی، جس سے کل ذرات دو حصوں پر منقسم ہو گئے۔ ایک نیچے کی طرف مائل ہو گیا اور دوسرے نے بلندی کا رخ کیا۔ سفلی حصہ کچھ تو مستحیل ہو کر پانی ہو گیا اور کچھ زمین کی صورت میں بدل گیا۔ نیچے زمین میں وہ ذرات بھی شامل تھے، جن کا میل طبعی حرکت کرنا اور متحرک رہنا تھا اور جن کی تعمیر میں ذرات ہیولانی کا وجود مضمر تھا۔ پھر وہ مادہ سیال بھی اپنی اس گرمی کے ساتھ موجود تھا، جسے ایک لامعلوم مدت کی حرکتِ دائمی نے پیدا کر دیا تھا۔ ان وجوہ سے زمین کپکپا رہی تھی اور اندر سے سیال گرم مادے اُبل اُبل کر باہر آتے جاتے تھے۔

وہ حصہ جو بلندی کی طرف جا رہا تھا، اس کے ایسے ذرات میں باہمی رگڑ سے مادہ نوری (۱) پیدا ہو گیا تھا، وہ درخشاں ستارہ ہوا۔ باقی حصے نے آسمان کی شکل اختیار کی۔ اب بلندی و پستی کے درمیان میں جو بعد قائم ہو گیا تھا، وہ بخاراتِ لطیفہ سے بھرا ہوا تھا، جو آخر میں پانی ہو کر برسا۔ اس سے زمین میں [illegible] قرار پیدا ہو گیا۔ آفتاب کی روشنی صاف طور پر زمین پر پڑنے لگی۔ تمازتِ آفتاب سے وہ حصے جو زمین پر اُبل اُبل کر جمع ہو رہے تھے، منجمد ہو کر پہاڑ ہو گئے۔ پہاڑوں کے وجود سے زمین میں سکون کی ایک ہیئت پیدا ہو گئی اور اس کی تھرتھراہٹ جاتی رہی۔ سعدی نے ''بوستان'' میں اسی مضمون کی طرف اشارہ کیا ہے:

زمیں از تپِ لرزہ آمد ستوہ
فرو کوفت بر دامنش میخِ کوہ

لیکن ایک قسم کی حرکت، جو زمین کو ہر دم عارض ہے، جس کی علت ان ذرات کا شمول ہے، جنھیں دیمقراطیسی کا لقب ہے۔

یہ ساری بحث، جس میں مہیب الفاظ و مصطلحات کی بھرمار اور پیچیدہ تخیلات کا سلسلہ پایا جاتا ہے، اسے سن کر ایک عرب بدوی چند چھوٹے چھوٹے الفاظ کہتا ہے اور بس کر دیتا ہے۔ گویا کل کا یہ مش

ہے کہ تم اپنے علم کی تحقیقوں میں الجھے رہو تمہاری ان تحقیقات سے ہمارے الفاظ میں بے نیاز کیے ہوئے ہیں۔

لفظ **ارض** کے مصدری معنی خود بخود ہلنا ہیں۔ اس لیے اس شخص کو **ماروض** کہتے ہیں، جس کا سر بڑھاپے میں ہلنے لگتا ہے۔ زمین کا نام بھی **ارض** رکھا گیا۔ اس لیے کہ اس میں ایک طرح کی دوری حرکت پائی جاتی ہے۔

رواسی کے معنی ٹھہرانا، متحرک شے کو روکنا ہے۔ پہاڑ اور اس کی چٹانوں کو بھی **رواسی**۔ اس لیے کہ اس نے زمین کے ساتھ وہی عمل کیا، جو جہاز کے ساتھ لنگر کا عمل ہے۔ (1)

سما کے معنی بلندی ہیں اور جو بلندیوں کا گھر ہو وہ بھی **سما** کہلاتا ہے۔ آسمان کو بھی **سما** کا خطاب ملا۔ اس لیے کہ وہ مادہ کا حصہ بلندی ہے۔ خود بلند ہے اور بلند ستاروں کا گھر ہے۔

عربی میں بنی آدم کے لیے جو لفظ وضع کیا گیا ہے، وہ خود اس قدر جامع ہے کہ خود اس کی جامعیت پتہ دیتی ہے کہ جس شخص نے اس لفظ کو وضع کیا، اس کے ذہن میں آدم اور آدمزاد کی صحیح حقیقت موجود تھی۔

الف، نون اور سین کے مادّہ سے عربی میں ایک لفظ **انس** ہے جس کے معنی ہیں جماعت انیسہ اور پالتو جانور جو کسی جگہ مقیم ہو۔ اور مشتق اس سے ایک فعل **انس** ہے جس کے معنی ہیں دیکھنا، سننا، احساس کرنا۔ **آنست ناراً** اس نے آگ دیکھی۔ **انس الصوت** اس نے آواز سنی۔ یا شیر جو شکار کے وجود کو دور سے احساس کر لے، اسے **متانس** کہتے ہیں۔ اسی مادہ سے ایک لفظ **انس** ہے بمعنی باہم سازگار ہو کر رہنا اس کے معنی ہیں۔ پھر اسی سے ایک لفظ **انسان** ہے، جس کے معنی ہیں غیر مرئی، موجود، مین اور آنکھوں کی پتلی۔ آدمی کے لیے جو لفظ وضع کیا گیا ہے، وہ ہے **انسان**۔ کیا ساری کائنات میں اس کی ہستی وہ اہمیت نہیں رکھتی، جو آنکھوں کی پتلی کو تمام بدن و جسم پر حاصل ہے؟ کیا محبت کرنے والی اور باہمی سازگار ہو کر زندگی بسر کرنے والی مخلوق نہیں؟ کیا انسان میں یہ قابلیت نہیں کہ نتیجہ اور مآل کو پیش از وقت بہت دور سے دیکھ لے؟ سننا، دیکھنا تو انسان کا ایسا ہے کہ ہزاروں میل کا فاصلہ بھی مانع نہ ہوگا۔ پھر روحانی تعلیم و تربیت کے لیے انسانی قابلیت ایک زمین غیر مزروعہ ہے، جو چاہو اس میں بو سکتے ہو۔ یہاں تخم پنپے گا، پھولے گا، بار آور ہوگا۔ لیکن دیگر حیوانوں میں یہ قابلیت کہاں۔ عاشقانہ نگاہ سے دیکھیے۔

انسان کے لیے لفظ **اُنس** و **اَنسل** ہے، جو کوئی اور لفظ حقیقت کی صوری ترجمانی نہیں کرسکتا۔ (۱)

دوسرا لفظ انسان کے لیے **آدم** ہے۔ اس کا مادہ الف، دال اور میم ہے۔ اس مادہ سے ایک لفظ **اَدَم** ہے۔ یعنی سردار اور مقتدا جس سے اس کی قوم پہچان لی جائے، اس کے لیے اس لفظ کی جمع ہے۔ دوسرا لفظ **اُدم** ہے۔ اس لفظ کا اطلاق ان چیزوں پر ہوتا ہے، جن سے کھانے کی اصلاح ہوتی ہے، مثلاً سرکہ، پیاز، چٹنیاں اور گھی وغیرہ۔ یہی لفظ جب منتقل ہوکر باب **ضَرَبَ یَضرِبُ** سے آتا ہے تو اس کے معنی لوگوں میں اصلاح اور موافقت پیدا کرنا ہے۔ انسان کے لیے بھی **آدم** کا لفظ وضع ہوا۔ گہری نظر ڈالیے، کائنات کی اصلاح اسی کی ذات سے وابستہ ہے۔ اگر یہ فنا ہو جائے تو آبادی ویرانہ ہوجائے۔ اس کی کائنات پر سرداری محتاجِ بیان نہیں۔ موجودات کے حقائق کا ہرگز عرفان نہ ہوتا، اگر ان کا روشناس کرانے والا انسان نہ ہوتا۔ معاشرت باہمی میں توافق و مصالحت رکھنا، اس کے قائم رکھنے اور پیدا کرنے کی کوشش کرنا، ان اسباب کا مہیا کرنا، جن سے سازگاری پیدا ہو، یہ سب اس خاکی عالم میں انسان ہی کے ساتھ مخصوص ہے۔ دیگر مخلوق کا اس میں کوئی حصہ نہیں۔ پس اگر لفظ **انسان** کے لیے ایک خلعت زیبا ہے، تو **آدم** کی قبا بھی انسان ہی پر موزوں ہے۔

نطف کا مادہ نون، طا اور فا ہے۔ اس کی ایک صورت ترکیبی **نَطِفَ**، معنی اس کے پلید و نجس ہیں۔ دوسری صورت اس کی **نَطَفَ**۔ جو زخم پیٹ سے گزر کر سینے کے اندر تک پہنچ جائے، اسے **نطفہ** کہتے ہیں یا پیٹ میں گرد ہو کر جو بلندی ہو جائے، اسے **منطف** کہیں گے۔ جس قدر پانی کی ڈول کی تہ میں رہ جائے، اسے **نُطَیفہ** کہا۔ مادۂ تولید کا نام بھی **نطفہ** دیکھنے میں ترشح کا مفہوم اختیار کرتا ہے۔ رقیق سیال ہے، پیٹ میں پہنچ کر رہنا مقدر رکھتا ہے، پھر یہ شریعت اسلام میں نجس و پلید بھی ہے۔ کیا واضع کے سامنے علاوہ علم تشریح شریعت بھی موجود تھی، جو لفظ وضع کرنے میں یہ رعایت بھی رکھی گئی؟

اسی طرح ایک لفظ **علقہ** ہے۔ اس کے معنی جونک ہیں، جس کی خاص روش ہے اور مصدری معنی لپٹنا، چپکنا ہیں۔ تحقیق صورت انسانی کی پہلی منزل میں یہی دو (۲) لفظ کہے جاتے ہیں۔ اس لفظ کی وضع صرف پہلی منزل نے کی ہوگی، بلکہ پہلے ہی کو اس کا واضع ہونا چاہیے۔ فن حکمت کا ماہر یہ اظہار بیان کرتا ہے کہ مادۂ تولید میں چھوٹے چھوٹے کیڑے ہوتے ہیں۔

ان میں سے اگر ایک رحم میں پہنچ گیا، تو ایک آدمی اور اگر دو پہنچ گئے، تو دو آدمی پیدا ہوتے ہیں۔ توام بچوں کا یہی راز بیان کیا جاتا ہے۔ مادہ تولید کا وہ چھوٹا کیڑا جسے خوردبین سے دیکھا جا سکتا ہے، اس مادہ کے ساتھ لپٹ کر رحم میں پہنچتا ہے، جو چیونٹی کے انڈے سے بھی زیادہ چھوٹے چھوٹے رحم سے نکلتے ہیں۔ ایک حکیم ان مسائل کو نہایت ہی حکیمانہ غور و پندار کے ساتھ پیش کرتا ہے۔ عرب جاہلیت کا ایک بدو اس کے مقابلہ میں تین حرفوں کا ایک لفظ **نطفہ** بول دیتا ہے، جسے سن کر فلسفی ہکا بکا رہ جاتا ہے۔

از فرق تا بقدم الخ

اس بحث میں جس قدر الفاظ کی مثالیں بیان کیے گئے۔ ان میں خاص طور پر اس کی رعایت رکھی گئی ہے کہ الفاظ ایسے ہوں، جو عموماً روزمرہ گفتگو میں آتے ہیں اور ان کے متعلق یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ وضع لغات کے وقت یہ الفاظ واضع کے سامنے پیش تھے، مگر الفاظ قدم کے مرتبہ میں ہوں گے، پھر جب وہ الفاظ جو پہلے پہل وضع ہوئے۔ ان کی حقیقت کشائی اس مرتبہ کی ہے، تو وہ الفاظ جو کچھ تجربہ کے بعد وضع ہوئے ہوں گے۔ ان کے حقائق نما ہونے میں کیا کلام ہے، لیکن محاسن خداداد کے نظر آنے کے لیے شرط یہ ہے کہ علم سے آشنائی ہو، اور قوت فکریہ کا عمل صحیح ہو، ورنہ

[illegible] زمیں کور [illegible]

کی مثل صادق آئے گی۔ ہو سکتا ہے کہ کسی ذہن میں یہ خطرہ پیدا ہو کہ زبان اپنی حالت ابتدائی میں اسی طرح بازاری ہے کہ شائستگی کی جھلک الفاظ میں نظر آ جاتی ہے، لیکن جب زبان میں وسعت پیدا ہو جاتی ہے، تو اس وقت پھر اس کی رعایت و پابندی نہیں کی جاتی کہ الفاظ (۱) معنی کی حقیقت کشائی بھی کریں۔ اس کے متعلق اس قدر گزارش کافی ہے کہ یہ شبہ کسی زبانوں پر اگر وارد ہوتا ہو، تو ہو، عربی زبان پر یہ شبہ وارد نہیں ہو سکتا۔ یہاں نہ پہلا قدم بے اصول ہے، نہ وسط کا بے قاعدہ ہے، نہ منتہا میں لغزش پائی جاتی ہے۔ نیز اس امر کو بھی نظر انداز نہ کرنا چاہیے کہ حقیقت کی جھلک یا موجود کی سطحی حالت و کیفیت کا بیان کرنا اپنی وہ وجاہت نہیں بتاتا ہے، جو وقعت نفس الامری اور ماہیت و حقیقت کی عقدہ کشائی سے حاصل ہوتا ہے۔ عربی الفاظ حقیقت معنی کی جھلک میں دکھاتے، سطحی و عارضی وصف کا اظہار نہیں کرتے، بلکہ ان کے متعلق ایسی عمیق اور گہری حقیقت کا راز رکھتے ہیں کہ وہاں تک حکما کے دماغ کی رسائی کئی صدیوں میں جا کر ہوئی ہے۔ مذکورہ بالا

مثالوں میں جس طرح لفظ کا احاطہ حقیقت معنی پر بتایا گیا ہے، انہیں الفاظ کو عجم کی زبانوں میں سے کسی زبان سے لے لو اور دیکھو کہ ابتدا اور عہد طفولیت کا عجمی لفظ اسی طرح گونگا ہے، جیسا کہ عہد شباب اور عہد پیری کا بے زبان ہے۔

کمالِ وضعِ الفاظ کا دوسرا پہلو:

عربوں کے اس کمال کا دوسرا رخ ملاحظہ کرنا چاہیے، جس سے یہ معلوم ہوگا کہ کوئی لفظ مہمل کا عرب کی زبان سے نکلنا قریب قریب ناممکن ہے۔ مثلاً کائنات کے بعض آوازوں کی جب اس نے اپنی زبان سے نقل و محاکات کی ہے، تو مادہ جو نقل صحیح ہونے کے علاوہ کسی ایک معنی خیز لفظ ہو گیا ہے، مثلاً کوئی سب ہوتا ہے تو اس کی آواز کی محاکات عرب **شقشق** کے لفظ سے کرتا ہے یا گھوڑے کی ٹاپ سے جو آواز نکلتی ہے، اسے **طاق طاق** سے (حرف ما کا آخر تک صحیح [illegible] کے تحت محاکات کیے)۔ اسی طرح ہانڈی یا پتیلی جب کھدکتی ہے تو اس آواز کی تعبیر عرب **غق غق** سے کرتا ہے۔ [illegible] کے پانی پینے میں جو آواز پیدا ہوتی ہے، اسے **شیب شیب** سے ادا کرتا ہے۔ یہ کسی صوت بے صدا ہیں۔ [illegible] کی نقالی اور محاکات ہر زبان میں قریب قریب پائی جاتی ہے، لیکن عجمیوں کی محاکات میں بجز نقالی کچھ اور حقیقت نہ ملے گی۔ (1) لیکن عرب نے ان کی محاکات میں بھی لفظ کو مہمل ہونے سے بچایا۔ دیکھو کوا سیاہ جانور ہے۔ "غ ق" کے مادہ سے عرب میں جتنے الفاظ آتے ہیں ان میں سیاہی کا مفہوم ضرور رہتا ہے۔ مثلاً **غیسق** [illegible] **غسق** ہوئی"۔ **غیسق** [illegible] ہوئی"۔ اسی مادہ سے **غاق** غراب کے [illegible] کر دیا تا کہ محاکات کے ساتھ غراب کی سیاہی اور رعیت اختصار کی طرف بھی ذہن منتقل ہو۔

مادہ "ط ق" سے **طاق طاق** اس مادہ کی ترکیبی مثال بہت ہیں اور سب میں قوت، طاقت کے معنی کی رعایت ہے۔ اسی مادہ سے **طاق طاق** ہے۔ گھوڑوں کے قوی سم کا تصادم جب سخت زمین سے ہوتا ہے، تو آواز بلند ہوتی ہے۔ محاکات کے ساتھ گھوڑے کی قوت اور تیز روی کی طرف بھی اشارہ ہو گیا۔

مادہ "ش ق ق" سے جو مرکبات وضع کیے گئے ہیں، وہ ایسی آواز کو بیان کرتے ہیں، جو کسی کی شے میں سے ٹکڑے کرتے [illegible] اس کا [illegible] اور [illegible] چھوٹا اور تنگ ہو۔ لفظ **شقشق**

غـــــ بھی کی آواز کی نقل کرتی ہے۔ ہانڈی یا پتیلی کی طرح پکاتے وقت جو شے پتیلی ہوئی ہوتی ہے اس میں جب حرارت کا نفوذ کامل ہوتا ہے، تو اس طرح مدد میں حرارت و برودت کے تصادم سے گرم بخارات پیدا ہو کر نکلنا چاہتے ہیں۔ بلبلے کی شکل بنتی ہے اور ٹوٹتی ہے۔ اس سے جو آواز پیدا ہوتی ہے۔ لفظ غـــــــ کا حقیقی مفہوم بھی یہی ہے کہ اس کے ساتھ اس آواز کے پیدا ہونے کی قلیل تشریح بھی ہے۔ "ش ی ب" کے مادہ سے جتنے الفاظ مستعمل ہیں، ان میں سفیدی کا مفہوم ضرور پایا جاتا ہے۔ شیب شیگہ اس مادہ سے مرکب ہے تاکہ آواز کی حکایت کے ساتھ پانی کی سفیدی کی طرف بھی ذہن منتقل ہو۔

غرض یہ کہ حیوان و جماد کی آواز بھی جب انسان کی زبان سے ادا ہوئی، تو اتنا شرف انھیں بھی مل گیا کہ محض صوت بے معنی نہ رہی، بلکہ موضوع الفاظ میں ان کا بھی شمار (۱) ہو گیا۔ یہ لطف کی بات ہے کہ جو اپنے اصل مقام پر تو مہمل ہو، لیکن انسان کی زبان پر آ کر موضوع ہو جائے۔ یہ حیات بخشی اور فیض رسانی تو عربی زبان ہی سے مخصوص ہے۔

عربی زبان کی یہ خصوصیت اگر چہ صراحت کے ساتھ قدما نے نہ تو لکھی، نہ اس طرح معانی کی تطبیق الفاظ کے ساتھ ان کی کتابوں میں پائی جاتی ہے، لیکن اس کا اشارہ جا بجا کثرت سے موجود ہے۔ انھیں اشارات کی بنا پر اوپر کے یہ تمام کافی تشریح کے ساتھ لکھی گئیں۔ ایک واقعہ اس جگہ لکھا جاتا ہے، جس سے یہ معلوم ہوگا کہ عرب اپنی زبان کی اس اصلیت و خصوصیت سے بہت اچھی طرح آگاہ تھے اور لفظوں میں حقیقت کی تلاش کیا کرتے تھے۔ اگر کسی عرب کی فہم رسا پہنچنے سے قاصر رہ گئی، تو وہ دوسرے اہل زبان سے مستفسر ہوتا اور جب تک حقیقت کی تہ پا نہ لیتا، تو اس کی تلاش و سعی کا قدم تھمتا نہ تھا۔

ابوبکر زبیدی نے "طبقات نحویین" میں ایک واقعہ لکھا ہے کہ کسی نے ابوعمرو بن العلا سے پوچھا کہ گھوڑے کو خیفانہ کیوں کہتے ہیں؟ قـــــــ ہونے کی علت تو گھوڑے کی دانائی و ہوش مندی ہے، جسے وہ سمجھ سکا، لیکن خیفانہ کی علت سمجھ میں نہ آ سکی۔ اس وقت ابوعمرو کو اس کا جواب معلوم نہ ہو سکا۔ اسی اثنا میں ایک بدو احرام حج باندھے ہوئے ادھر سے گزرا۔ سائل نے اس عرب بدو سے پوچھنا چاہا۔ ابوعمرو نے کہا تم نہ پوچھو، میں لطیف پیرایہ میں سوال کروں گا۔ چناں چہ اس نے جب پوچھا، تو اعرابی نے جواب میں یہ کہا:

یستدل القسم من فضل السحو اس کے اندازِ رفتار سے پیام اس کا ہوا۔

حاضرین میں سے کسی نے اعرابی کے جواب کا مطلب نہ سمجھا۔ آخر ابو عمرو نے سمجھایا کہ اعرابی کا مطلب یہ تھا کہ گھوڑا جب چلتا ہے تو ناز و تبختر کے ساتھ چلتا ہے۔ اس لیے اس کا نام **خیل** ہوا۔ عربی میں ناز و تبختر اور کبر و غرور کو **خیلاء** کہتے ہیں۔

اس واقعہ سے جہاں اس کا پتہ چلتا ہے کہ عرب الفاظ سے حقیقت کی جستجو کرتے تھے، وہاں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ باوجود اظہارِ حقیقت ہر شخص اس پر اطلاع پا نہیں سکتا۔ اس کے لیے وسعتِ نظر اور (!) انتقالِ ذہنی بھی ضروری ہے۔ اس طرح کے بیسیوں سوال و جواب کتبِ تاریخ میں مسطور و مذکور ہیں۔ اس عنوان پر اہلِ بصیرت کے لیے کافی بحث ہو چکی کہ عربی زبان کا ہر ایک لفظ اپنے میں وہ حقیقت مضمر رکھتا ہے، جس کے بیان کے لیے دوسروں کو سطریں درکار ہوتی ہیں، پھر وہ حقیقت بھی ایسی صحیح اور سچی ہوتی ہے کہ عارف نگاہ جب اس کا مشاہدہ کرتی ہے تو حیرت سے آنکھیں کھلی کی کھلی رہ جاتی ہیں۔

بے مثل مطالعہ صحیفہ کائنات:

اب تیسرا کمال اس زبان کا اس نظر سے دیکھا جائے کہ صحیفہ کائنات کا جیسا مطالعہ عربوں نے کیا آج تک ایسا صحیح اور وسیع مطالعہ دنیا کی کسی قوم کو نصیب نہ ہوا۔ اس ذیل میں جس قدر الفاظ دیے جائیں گے، ان کے معنی کی تشریح اور حقائق سے تحقیق بحث مذکورہ بالا کے نہج پر نہ ہوگی۔ یہاں تو صرف عربی دماغ کے تمدن و تہذیب کی ایک جھلک دکھانا ہے، تا کہ آج دنیا میں جن کے تہذیب و تمدن کی ایک دھوم مچی ہوئی ہے، اہلِ انصاف ان سے مقابلہ کر کے یہ فیصلہ کریں کہ دماغی تمدن و تہذیب جو عرب کی قوم میں تھا، آج تک دنیا کی کسی قوم کو وہ رتبہ حاصل نہ ہو سکا۔

ماکول و مشارب، ملابس و مساکن میں جتنی رنگ آمیزی چاہیے کر لیجیے، لیکن دماغ کی پروردگی و آراستگی تو عربوں پر ختم ہو گئی۔

—— 7 ——

صفحاتِ تاریخ سے نہیں معلوم ہوتا کہ عربوں میں کسی وقت بھی لکھنے پڑھنے کا ایسا دستور تھا، جیسا کہ تعلیم یافتہ قوموں میں ہوا کرتا ہے۔ باوجود اس کے علم اور اس کے لوازم و متعلقات کے لیے ان کی زبان میں اس قدر الفاظ ہیں کہ آج بڑی سے بڑی تعلیم یافتہ قوم بھی اس سے زیادہ لفظ

پیش نظر رکھتی۔ مثلاً لکھنے پڑھنے کے لیے قلم، دوات، روشنائی، کتاب وغیرہ کا ہونا ضروری ہے۔ ان کے متعلق عربی الفاظ ملاحظہ ہوں:

جب تک قلم بنایا نہیں گیا ہے، اس وقت تک اس نے کے ٹکڑے کو **انبوبة** کہتے ہیں۔ جب بنانا شروع کیا تو تراشا گیا۔ اس تراشے کا نام **بَرْي یا بِرَایَة** ہے۔ شگاف کو جس سے دو شق کرتے ہیں، اسے **لِیطَة** کہتے ہیں۔ جب نوک کاٹتے ہیں تو اس کا نام **قَطّ** ہے۔ جس تختے پر رکھ کر نوک لگاتے ہیں، اسے **مِقَطَّة** کہتے ہیں۔ جب لکھنے کے قابل ہو گیا تو اس کا نام **قَلَم** ہے۔ نوک دینے میں اس کا لحاظ کہ دونوں جانب بالکل یکساں نہ ہو جائیں، بلکہ ایک جانب محض خفیف ترچھی ہو، اسے **تَحْرِیش** کہتے ہیں۔ عرب قلم کی تعریف میں کہتے ہیں **قَلَمٌ رَشِیقٌ**۔ قلم سے جو تحریر نکلتی ہے، اسے **سَطْر، سُطُور، رُقُوم** کہتے ہیں۔ کلام مجید میں ہے

نٓ وَالْقَلَمِ وَمَا یَسْطُرُوْنَ (۱)

عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (۲)

دوات تو وہ ظرف ہے جس میں روشنائی ڈالی جائے، لیکن جو صوف یا کپڑا کہ دوات میں ڈالا جاتا ہے، اسے **لِیقَة** کہتے ہیں۔ وہ دوات جس میں صوف روشنائی سے ڈوبا ہوا رہتا ہے، اسے **مُلَاقَة** کہتے ہیں۔ روشنائی جب گاڑھی ہو جائے تو اس میں پانی ملانے کی حاجت ہوتی ہے۔ اس حال میں روشنائی کا نام **مَغْشُوش** ہے۔

روشنائی کے لیے عربی میں بہت سے الفاظ ہیں۔ **مِدَاد، حِبْر، نِقْس** عام طور پر روزمرہ کی گفتگو میں بولے جاتے ہیں۔ کلام مجید میں ہے:

قُلْ لَّوْ کَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّکَلِمٰتِ رَبِّیْ (۳)

سیاہی فروش کو **حَبَّار یا حِبْرِی** کہتے ہیں۔ **مَدّ** سیاہی بنانا یا دوات میں سیاہی ڈالنا یا قلم میں سیاہی بھرنا ہے۔ کلام مجید میں ہے

وَلَوْ اَنَّمَا فِی الْاَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ اَقْلَامٌ وَّالْبَحْرُ یَمُدُّهٗ مِنْۢ بَعْدِهٖ سَبْعَةُ اَبْحُرٍ (۴)
مَّا نَفِدَتْ کَلِمٰتُ اللّٰهِ اِنَّ اللّٰهَ عَزِیْزٌ حَکِیْمٌ ہے۔ کتب نویسی کو **وِرَاقَة** کہتے ہیں۔ **سَبُّوْرَة** وہ لوح کہ جس پر کچھ لکھ کر مٹا دیں، پھر لکھیں، پھر مٹائیں، جیسے پتھر کی سلیٹ جس کا آج کل بچوں میں رواج ہے۔ **مِقْلَمَة** ہے۔ کاغذ کے لیے **صَحِیْفَة، وَرَق، قِرْطَاس**

ہے۔ مگر لفظ قرآن مجید میں بھی وارد ہوا ہے: (۴)

وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ (۵)

وَتَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ (۶)

لکھنے کے لیے **کتاب، قلم، لوح، املا، سطر** یہ سب فصیح الفاظ ہیں، قرآن مجید میں ہے

يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ (۷)

كِتَابٌ مَرْقُومٌ يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ (۸)

وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ (۹)

فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ (۱۰)

وَالطُّورِ وَكِتَابٍ مَسْطُورٍ (۱۱)

اسی طرح کتاب کے لیے ایک تو لفظ **کتاب** ہے اور **صحیفہ، صحف، سفر، اسفار** یہ سب کلام عرب کے فصیح ہیں، کلام مجید میں ہے

ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ (۱۲)

إِنَّ هَٰذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ (۱۳)

وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ (۱۴)

مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا (۱۵)

ہر کتاب میں رنگینی و بیرنگی کا لحاظ کیا گیا ہے یا مختلف روشنائیوں سے کتابت میں حسن آفرینی کی گئی ہے۔ مثلاً متن سیاہ ہے اور متن سرخ، تو اس طرح کی کتابت کو **رقش** کہتے ہیں۔

لکھنے میں اگر حرف منقوطہ پر علامت نقطہ لگائی گئی تو اس کا نام **مشکّل** اگر بغیر نقطہ علامت کے کتابت ہوئی تو اس کا نام **مہمل** ہوگا۔

کاغذ پر حرفوں کی سیاہی خشک کرنے کے لیے اگر خاک استعمال کی جائے تو اسے **تتریب** کہتے ہیں، لیکن اگر کاغذ یا کپڑے سے روشنائی جذب کرتے تو اسے **تنشیف** کہتے اور جذب کرنے والے کپڑے یا کاغذ کو **منشاف**۔

گیلے حرفوں پر جو خاک رہ جاتی، اس کے صاف کرنے کو **نفض** کہتے تھے۔ کسی لفظ یا حرف کو اگر کھرچ دیتے تو اس کا نام **سلخ** ہوتا۔ کسی الف یا لفظ کو اگر مٹایا لیکن وہ پیشہ نہ مٹا کر

پڑھا نہ جا سکے صرف حشو لا حاصل رہ گیا ہو اسے **طلس** کہتے ہیں۔ (۱) ایسا مٹ گیا کہ اس جگہ دھبہ لگ گیا، صفائی سے لکھا جا سکتا ہے تو ایسے مٹانے کو **طرس** کہتے ہیں۔ بالکل مٹا دیا کہ نشان تک نہ رہا تو یہ **محو** ہے لیکن کو مٹایا نہیں، بلکہ ایسا قلم زد کر دیا کہ پڑھا نہیں جا سکتا تو اسے **مجمجہ** کہتے ہیں۔

اوراق ترتیب سے نہیں رکھے گئے تو یہ **منقش** تنظیم و سلسلہ کے ساتھ مرتب کر دیے گئے تو اسے **کرّاسہ** کہتے ہیں۔ اگر اوراق میں سوراخ کر کے تاگا ڈالا تو اس کا نام **خرم و ثقب** ہوگا۔ اگر کتاب پر مٹی چھڑک کر مہر لگائی تو مہر لگانے کا نام **تطین**، اس مکتوب کو **مختوم** و مہر کو **ختام** کہیں گے۔ قرآن کریم میں ہے:

خِتَامُهُ مِسْكٌ (۱۶۴)

لکھنے میں اگر غلطی واقع ہو تو اسے **تصحیف** کہتے ہیں، **صحیفہ** کو پڑھنے میں غلط پڑھا تو اسے **تصحّف** کہیں گے۔ پڑھنے میں اگر عربیت یا زبان دانی کی غلطی ہو تو اسے **لحن** کہا جائے گا۔ محاورہ ہے:

صَحَّفَ فلانٌ لکھنے میں غلطی کی۔

تَصَحَّفَ فلانٌ لکھے ہوئے کو غلط پڑھا"۔

لَحَنَ فلانٌ "عربیت اور زبان دانی اس سے غلطی ہوئی"۔

عربوں کی مکالمت ہو یا مراسلت، مخاطبت ہو یا خطابت؛ سب میں یہ رعایت بدرجۂ غایت پائی جاتی ہے کہ مختصر الفاظ میں ایک وسیع مطلب ادا کر دیا جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عربوں کا دماغ روشن ہے، خیالات صاف ہیں، فکر ان کی بلند اور رائے ان کی عمیق ہے۔ قسّام ازل کی طرف سے انھیں زبان ایسی ملی، جس میں فصاحت ہے، حلاوت ہے۔ الفاظ جامع اور معنی کی وسعت لیے ہوئے۔ اب جو ان کے عالی خیالات فصیح الفاظ کے پیکر میں آ کر جملہ اور کلام کی صورت اختیار کرتے ہیں، تو پھر ان کا کلام کلام باقی نہیں رہتا، بلکہ وہ گوشت و پوست و استخوان سے درست ملکوتی روح پھونکی ہوئی صورتیں ہوتی ہیں۔ عرب کا خطیب جس وقت تقریر کرتا ہے اور اس کے منہ سے مختصر مختصر مرصّع جملے نکل کر جب ہوائی موجوں میں پھیلتے ہیں تو آبِ حیات کی نہر کی روانی کا مزہ آ جاتا ہے۔ (۱)

خطبائے جاہلیت مثل سحبان وائل، درید بن زید اور زہیر بن خباب وغیرہ کے بہت سے

خطبے ادب کی کتابوں میں درج ہیں۔ ان کا جس نے مطالعہ کیا ہے، وہ اچھی طرح جانتا ہے کہ عرب کا خطیب گھنٹوں اور پہروں تک تقریر کرتا، لیکن سننے والے یا پڑھنے والے کو کئی گھنٹے کے لیے سراپا حیرت بنا دیتا ہے۔

یہ بحث طویل ہوگئی اور بہت سے الفاظ اس سلسلہ میں جو باقی ہیں۔ ناظرین کی ملالت طبع کا خیال ہے، اس لیے بیان کو ختم کیا جاتا ہے، لیکن قابل لحاظ یہ امر ہے کہ جاہلوں سے دنیا کبھی خالی نہیں رہی ہے۔ آج بھی جاہل قومیں اس کرۂ خاکی پر آباد ہیں۔ کیا ان جہلا میں ایسے ہی فصیح و بلیغ شاعر و خطیب پائے جاتے ہیں یا پائے گئے ہیں؟ کیا ان کی زبان میں علم و آلات علم کے ایسے ہی باریک فرق پائے جاتے ہیں؟؟ کیا ایک معنی کے لیے چند مرادف الفاظ ان کے محاورہ اور گفتگو میں پائے جاتے ہیں؟؟؟ میں نہیں سمجھتا کہ اس کے جواب میں تاریخ اقوام کی زبان بجز نفی کے دوسرا جواب دے سکتی ہے۔

عقل حیران ہے کہ عرب جاہلیت آخر کس نوع کے انسان تھے کہ لکھنا پڑھنا تو ان میں عام تھا نہ تدوین علم و فن اور ان کے متعلقات و لوازم کی ترقی سے، تاہم ان کی بھی تفصیل ان کی زبان میں موجود تھی۔ کلام مجید کی آیتیں اسی مقصد سے نقل کی گئی ہیں کہ اس کا نزول اس وقت ہوا ہے، جب کہ عرب جاہلیت کا زمانہ کمال عروج پر تھا۔ عربوں نے ان الفاظ کو جن کا تعلق علم و فن سے تھا، کلام پاک کی آیات میں سنا اور اس کی حقیقت کو سمجھا۔ ان کے لیے یہ کوئی اجنبی اور بیگانہ الفاظ نہ تھے جو انھیں غرابت کی نظر سے دیکھتے، بلکہ یہ الفاظ تو ان کے روز مرہ لغات کے بیش بہا جواہر تھے، جس کی مرصع کاری اسلام کی منتظر تھی۔ ان تمام تصریحات کو پیش نظر رکھ کر بطور نتیجہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ عربوں کی زبان تو عربوں سے بھی زیادہ قدیم ہے۔ علم و لوازمات علم کے متعلق اس کے الفاظ کا ذخیرہ یہی ثابت کرتا ہے کہ یہ زبان اس قوم کی ہے، جس قوم میں علم و فن کا دریا (!) بہہ رہا تھا۔

8

اقوام میں زمانہ کا شمار عام طور پر یوں ہے کہ تیس دن کا مہینہ، اور بارہ مہینہ کا سال، پھر مہینہ کے چار حصے کر کے ہر حصہ کو ہفتہ کہتے ہیں، لیکن عربوں کے ہاں ایک تقسیم چاند کے گھٹنے بڑھنے کے اعتبار سے ہے، ہر تین دن کا۔ اسی مناسبت سے اُن کے ہاں ایک نام ہوتا ہے۔ خود چاند کے لیے اس کی زبان میں چار نام ہیں۔ چاند مثلاً [illegible]، تین دن تک [illegible] ہے، پھر [illegible]، لیکن

چودھویں رات کے چاند کا نام **بدر** ہے۔

پہلی، دوسری اور تیسری تک چاند کی روشنی صرف جھلک سی دکھائی دیتی ہے۔ اس لیے ان ایام کا نام **غرر** ہے۔ روشنی بڑھنے لگی تو چوتھی، پانچویں، چھٹی تاریخیں **نفل** ہیں۔ اس کے بعد کے تین دن **تسع** رہے۔ دسویں، گیارہ، بارہ **عشر** ہیں۔ تیرہ، چودہ، پندرہ میں چاند خوب روشن ہوتا ہے۔ ان تاریخوں کا نام **بیض** ہے۔ شب کا اوّل حصہ تاریک ہونا شروع ہوا تو سولہ، سترہ، اٹھارہ کا نام **درع** ہوا۔ سیاہی بڑھنے لگی اور روشنی کا حصہ رات میں کم ہونا شروع ہوا۔ انیس، بیس، اور اکیس کا نام **ظلم** ہوا۔ اب تاریکی اور بھی شدت کی ہوئی یا تاریک ہونے لگی۔ بائیس، تئیس، چوبیس تاریخ **حنادس** ہیں۔ پچیس، چھبیس، ستائیس تک یہ نوبت پہنچی کہ صبح کے وقت چاند نمودار ہو، ساری رات پر تاریکی چھائی رہی تو ان تاریخوں کا نام **دآدی** ہے۔ اب چاند چھپ گیا، صبح کو بھی نظر نہیں آتا تو یہ تاریخیں **محاق** ہیں۔ الفاظ مذکورہ بالا صرف یہی نہیں کہ اپنے مقسم کے نام ہیں، بلکہ باعتبار معنی چاند کی کیفیت کو بتانے والے بھی ہیں۔

9

افلاک، نجوم، قمر اور نیرات کے متعلق عربی لغت اور قصائد جاہلیت میں اس کثرت سے الفاظ ہیں، جس سے اس کا اقرار کرنا ہوتا ہے کہ عربوں میں کسی وقت علم ہیئت کا بھی رواج رہا ہے۔ عرب سیاروں کی چال سے خبر رکھتا ہے۔ ان کے طلوع و غروب (!) کو بھی جانتا ہے۔ عالم سفلی کے موجودات پر ان کا اثر کیا ہوتا ہے، عرب اس سے بھی آگاہ ہے۔ اگر کوئی ان تمام محاورات کا استقصا کرے، تو علم ہیئت کے متعلق ایک کتاب تیار ہو جائے۔ اگرچہ تاریخ تو یہ نہیں بتاتی ہے کہ عربوں میں فن ہیئت کی تعلیم تھی، لیکن ان کی لغت اور الفاظ خود اس کے مدعی ہیں کہ جس قوم کی یہ زبان ہے، وہ ہیئت و نجوم جاننے والی قوم تھی۔

—— ——

اب چند الفاظ انسان کے متعلق ملاحظہ ہوں۔

آدمی کا بچہ جب تک شکم مادر میں ہے، اسے **جنین** کہتے ہیں۔ پیدا ہوا تو **ولید** ہے۔ سات دن تک ایسا کمزور اور غیر حساس رہتا ہے کہ دودھ کھینچنے کی بھی اس میں قابلیت نہیں ہوتی، ان دنوں میں **صدیغ** ہے۔ دودھ پینے کی قابلیت ہوئی تو **رضیع** ہے۔ اب دودھ چھوڑا تو **فطیم** ہے۔ کچھ

نشوونما پایا اور شیر خواری کی سنی اس سے رفع ہوئی، زمین پر کھسکنے لگا تو اس کا نام **دارج** ہے۔ دودھ کے دانت ٹوٹ گئے تو **مثغور** ہوا، دودھ کے دانت دوبارہ نکلنے شروع ہوئے تو **متغر** ہے۔ دس برس یا اس سے کچھ زیادہ عمر کا ہوا تو **مترعرع** ہے۔ اب بلوغ کے قریب عمر پہنچی تو **یافع** یا **مراہق**، بالغ ہوا قویٰ میں توانائی آئی تو **حزور**، چنانچہ ان تمام مدارج عمر کے لیے ایک لفظ **غلام** کا عام ہے۔

اب سبزہ و خط کا ظہور ہوا اب **باقل** ہے، اور جب خط سیاہ خط ہو گیا تو **مختط** ہے۔ ڈاڑھی، مونچھ اچھی طرح نکل آئی، چہرہ دمک گیا تو **مجتمع** ہے۔ جب تک تیس برس کا ظہور نہیں ہوا ہے تو **شاب** ہے۔ چالیس سے متجاوز ہوا اور ساٹھ تک نہیں پہنچا ہے تو **کہل** ہے۔ [illegible] الفاظ اور تقسیم عہد و ایام کے ساتھ اس کا لحاظ رہے کہ ایک عہد عمر کے لیے صرف ایک لفظ ہی وضع نہیں کر دیا گیا ہے بلکہ جس عہد کے لیے جس لفظ کی وضع ہوئی ہے، اس کے مادہ اور اس کے صیغہ کی وضع سے اس زمانہ کا مفہوم بھی سمجھ (۱) میں آتا ہے۔

انسان کے قوائے صحت میں خلل آتا ہے، مشاغل اور کاروبار زندگی میں حرج لاحق ہوتا ہے، تو صحت کی اس مقدار پر نازل کو **علیل** کہیں گے، اور اس شخص کو **علیل**، علالت بڑھی تو **سقیم** و **مریض** کہلائیں گے، یہی حالت رہی، تو اب ہوئی، مرض کی آگ بھڑک اٹھی، تو **وجع** ہے۔ بیماری نے طول پکڑا، اور علاوہ صلبہ میں رمل شروع ہو گیا، اعضائے رئیسہ نے اپنا عمل چھوڑنا شروع کر دیا، تو **دنف** ہے۔ عرب کا محاورہ ہے کہ آفتاب لب بام کو **دنفت الشمس** کہتے ہیں یعنی آفتاب غروب ہونے کو ہے۔ اب بیماری نے اعضائے جسم کو کھانا شروع کر دیا۔ مریض کی یہ حالت ہوگئی ہے کہ تندرستی کی کوئی امید نہ رہی، جو [illegible] باب [illegible] بیماری میں دلی [illegible] کو کام میں لائیں، نہ مرتا ہے، جو اسے رو بصحت ہیں، تو اسے [illegible] کے **وطن** ہے جس طرح بیمار کے حال کا نقشہ کھینچا ہے، اس کا کمال تو جب ہی معلوم ہو سکتا ہے کہ ان الفاظ کا مادہ اور اشتقاق پہلے سمجھ لیا جائے۔ ایک طبیب حاذق بھی مریض کی حالتوں کا تنا[illegible] مدارج [illegible] کر سکتا ہے، جتنا اور کوئی عربی زبان نے کیا ہے۔

بیمار مرض کی تکلیف سے کراہتا ہے۔ مریض کی اس کراہ میں بھی باعتبار مرض کی شدت اور ضعف کے ایک فرق پایا جاتا ہے۔ کراہ کی ایک پتلی اور پست آواز ہوتی ہے، اسے عربی میں

[illegible] کہتے ہیں۔ اگر اس سے بھی پست ہو تو [illegible] نے کر دینے کی کوشش کی، تاکہ فاسد بخارات کے باہر نکل جانے سے راحت ملے، لیکن ضعف نے پوری قوت سے کرنے کی جرأت نہ دی، تو اس کو [illegible] کہتے ہیں۔ ضعف سے گلے کی آواز ٹوٹ پھوٹ جاتی ہے تو [illegible] ہے۔ روح تحلیل ہونے لگی، سانس کا نظم تہ و بالا ہو گیا تو اس وقت کی آواز [illegible] سینے میں آ گیا، سانس سینے تک جاتی ہے اور لوٹ آتی ہے، گلے کے گھونگرو بولنے لگے، تو اس آواز کو حشرجۃ کہتے ہیں۔

یہاں بھی مادہ لفظ با معنی موضوع ہے اور اپنی حقیقت و ماہیت کو پیش کر رہا ہے۔ اس کے ساتھ مریض کی آواز ہے۔ اس لیے مادہ لفظ کا تلفظ ہی رنج حسرت، ضعف و ناتوانی کا نمونہ ہے۔ صنعت لفظی و معنوی جملہ، کلام یا اشعار کے بیت میں ہوا کرتی ہے۔ لیکن عرب کی زبان کا ہر لفظ مفرد ان محاسن سے آراستہ و پیراستہ نظر آتا ہے۔

منہ میں سونے والے کے گلے سے جو آواز نکلتی ہے۔ [illegible] سب و ریا بلند ہو جائے، تو [illegible] بلندی کے ساتھ موٹی بھی ہو، تو [illegible] شدت آ جائے، تو [illegible]۔

تکلیف و مصیبت کے وقت جو آواز کہ بے ساختہ نکلتی ہے، اسے آہ [illegible] کہتے ہیں [illegible] دھونی چڑھ جانے میں جو آواز نکالا جاتا ہے، اسے [illegible] جاتا ہے۔ غم و الم میں جو لمبی سانس لی جاتی ہے، و [illegible] کے وقت جو آواز نکالتے جاتے ہیں، اسے [illegible] کہتے ہیں۔ [illegible] جیسے [illegible] میں جو آواز نکالتے ہیں، اسے [illegible] کہتے ہیں۔ غرض یہ کہ اگر صرف توجہات احوال انسان ہی کا مطالعہ کیا جائے، تو کئی [illegible] ہوں گی اور عرب ہر حالت کے لیے ایک لفظ اپنی زبان میں پاتا ہے۔ موقع بیان میں اس کا ایک لفظ وہی عمل کرتا ہے، جو عجمی کے چند جملے کرتے ہیں۔

عربی زبان کی وسعت مطالعہ کو اب اس نظر سے دیکھنا چاہیے کہ جذبات انسان کا اس نے کیسا گہرا مطالعہ کیا ہے۔ اہل فلاسفہ کا اس پر اتفاق ہے کہ بقائے نفس انسان کے لیے اعضا، اعصاب، ان میں کون و فساد، حرکت و سکون اور ان کا نشو و نما، غرض جس کی بھی ضرورت تھی، اس کی خلقت میں سب کا وجود موجود ہے۔ قوائے فاعلہ اپنے کاموں میں اور قوائے منفعلہ اپنی

چیزیں اثر میں مشغول و مصروف ہیں۔ عمل و انفعال کے اس مرتبہ کا نام جس سے اعتدالِ صحت و نظامِ جسم میں فرق آتا ہے، اعتدال و مساوات ہے اور ضعف و قوت کے مختلف اعتبارات و حالات کی بنا پر مختلف نام ہیں، جن میں سے ایک رنج و خوشی بھی ہے۔

نظامِ جسمیہ جب تک اس نقطۂ اعتدال پر پایا جاتا ہے، جو نظم و قوام صحت کے لیے ضروری ہے تو اس حالت کی کوئی تعبیر اس کے سوا نہیں کہ شخص صحیح ہے تندرست ہے۔ لیکن اگر قوتِ مدرکہ پر کوئی ضرب ناگوار پہنچے تو اس وقت نظام میں ایک خلل پیدا ہو کر ظاہر و باطن میں تغیر پیدا ہو جاتا ہے۔ کبھی تو یہ ضرب خارجی اثرات سے پیدا ہوتی ہے اور کبھی کسی داخلی تغیر کا نتیجہ ہوتی ہے جس کی ابتدا کسی ذہنی عمل میں امر خارجی سے ہوئی تھی اور کبھی قوتِ وہمیہ کے اعتقاد و غلبہ سے پائی جاتی ہے۔ غرض یہ کہ قوتِ مدرکہ جب کسی شے نامرغوب و ناگوار کا ادراک کرتی ہے، تو قوتِ احساس پر اس کا اثر پہنچ کر تمام اعصاب و عضلات پر ناگواری چھا جاتی ہے۔ سیلابِ خون کی رفتار میں کمی ہو جاتی ہے۔ اعصاب کے تناؤ ڈھیلے پڑ جاتے ہیں۔ عضلات کی قوت سست ہو جاتی ہے۔ دل کی حرکت کم ہونے لگتی ہے۔ ان باطنی انقلابات کا ظاہر پر یہ اثر ہوتا ہے کہ چہرہ کا رنگ زرد یا سیاہ ہو جاتا ہے۔ ہاتھ پاؤں میں طاقت نہیں رہتی۔ بدن گر پڑتا ہے۔ آنکھوں کی روشنی کم ہو جاتی ہے۔ سانس کا کوئی نظم نہیں رہتا ہے۔ نہ بھوک معلوم ہوتی ہے، نہ پیاس۔ نہ بولنے کو جی چاہتا ہے، نہ کسی کی بات سننا گوارا ہوتی ہے۔ بھلی باتیں بھی ناگوار معلوم ہوتی ہیں۔

لیکن اگر قوتِ مدرکہ پر ضرب پہنچنے سے مرغوب و گوارا ادراک کا احساس ہوا ہے، تو اب اس کا عمل سارے نظام میں پھیل جاتا ہے۔ قوائے فاعلہ کے کاموں میں سرعت پیدا ہو جاتی ہے۔ دورانِ خون کی رفتار بڑھ جاتی ہے۔ اعصاب زیادہ تن جاتے ہیں۔ سارے نظام میں باعتبار سابق زیادہ مستعدی، چستی اور سرعت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کا اثر ظاہری جسم پر یہ ہوتا ہے کہ آنکھیں چمک اٹھتی ہیں، روشنی بڑھ جاتی ہے۔ چہرہ کا رنگ گلابی ہو کر دمکنے لگتا ہے۔ سارے عضا میں ایک خاص قوت و توانائی آجاتی ہے۔ پہلی کیفیت کا نام رنج اور دوسری کیفیت کا نام خوشی ہے۔

اس کیفیت میں باعتبار شدت و ضعف فرق بھی پایا جاتا ہے، جو نتیجہ اس امر معلوم و محسوس کا ہے، جو اس کیفیت کا موجب ہے۔ اگر امر نا ملائم میں شدت ہے، تو رنج بھی شدید ہوگا اور اگر اس

میں ضعف ہے، تو رنج بھی ہلکا ہوگا۔ یہی حال ملامات کا ہے کہ ان کے شدت و ضعف پر خوشی کی زیادتی کمی موقوف ہے۔ انتہائے رنج میں انسان کبھی خودکشی کر لیتا ہے اور انتہائے خوشی میں بعض حرکاتِ لایعنی اس سے سرزد ہو جاتی ہیں۔

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ فرطِ مسرت کوئی دوسرا جذبہ پیدا کر دیتا ہے اور اس حال میں اس کی خوشی دوسروں کے آزار کا سبب ہو جاتی ہے۔ مثلاً خوشی نے بڑھ کر فخر اور فخر نے بڑھ کر غرور کی شکل اختیار کر لی، تو اس وقت منہ سے کچھ ایسے کلمات متکبرانہ نکل جاتے ہیں، جن سے غیر کو تکلیف پہنچ جاتی ہے۔ اس حال میں یہ جذبہ بسیط نہیں، بلکہ مرکب ہوگا۔

اسی طرح رنج بھی کبھی تو بسیط ہوتا ہے اور کبھی مرکب۔ بسیط محتاجِ بیان نہیں، لیکن مرکب کی دو صورتیں ہیں، رنج کے ساتھ ندامت ہو یا غیظ و غضب۔ مثلاً ایک شے قیمتی اپنے ہاتھوں سے ضائع ہوئی یا ایک مفید موقع اپنی غلطی سے کھویا گیا یا کسی شخص کا کوئی ایسا فعل جس کا اظہار اسے پسندیدہ نہ تھا، افشا ہو کر مشہور ہو گیا، تو واقعات کی ان سب صورتوں میں رنج کے ساتھ ندامت بھی ہوگی اور اگر مصیبت کسی غیر کے ہاتھ سے پہنچی ہے، تو مصیبت پر رنج اور اس غیر پر غیظ و غضب ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ رنج، خوشی، یہ نفس کی کیفیتیں ہیں، جو پیدا ہو کر ایک انقلاب پیدا کرتی ہیں۔

اسی ذیل میں یہ بھی معلوم کر لینا چاہیے کہ بہت سی ساعتیں انسان پر ایسی بھی گزرتی ہیں کہ جس وقت وہ نہ محزون ہے، نہ مسرور۔ اگرچہ بعض اس ساذج حالت کے منکر ہیں، لیکن اس کا انکار قابلِ اعتبار نہیں۔ انھیں یہ جواب ہے کہ اس حالت میں جب کہ شخص اپنے (!) کو نہ مغموم پاتا ہے، نہ محظوظ۔ اگر اس سے یہ پوچھا جائے کہ کیا تم اس حالت کا زوال پسند کرتے ہو، تو وہ ہرگز اس کا جواب اثبات میں نہ دے گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایک طرح کی دبی ہوئی مسرت سے وہ لذت اندوز ہو رہا ہے، جس کی اسے خبر نہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ ایسی حالت جو اپنے مرتبہ اعتدال پر ہے اور دونوں طرح کے کیف سے پاک و صاف ہے، اس مرتبہ کا وجود قوامِ صحت کے لیے ضرور ہے۔ اگر اس کا زوال ادنیٰ مرتبہ پر بھی ہوا، تو اسی مقدار سے صحت کے نظم میں خلل پیدا ہوگا اور یہ ظاہر ہے کہ ایک صحیح الحواس اپنی صحت کی تباہی (خواہ وہ کسی مرتبہ کی کیوں نہ ہو) پسند نہیں کر سکتا۔ یہی مرتبی صحت سے محبت و الفت ہے، مسرت و بہجت سے لطف اندوزی نہیں۔

یہ ساری بحث جس وقت آب و رنگ کے ساتھ ایک فلسفی کسی مجمع میں بیان کرتا ہے، تو اہل

محفل پر ایک خود فراموشی کی کیفیت چھا جاتی ہے۔ حالاں کہ دنیا میں کوئی ایسا شخص نہیں، جو رنج و خوشی سے نا آشنا و بے گانہ ہو۔ اس کا علم تو ایک دہقان کو بھی ویسا ہی ہے، جیسا ایک فلسفی کو لیکن ان کے اسباب و علل کا وقوف، اس کے تاثرات کی تحصیل و تشخیص اس کے پاس نہیں، وہی ایک فلسفی کا مایۂ ناز و مایۂ افتخار ہے۔

لیکن اگر مجمع سامعین میں ان عرب جاہلیت کی موجودگی فرض کر لی جائے، تو اس وقت اگر حکیمانہ غور و فکر کی رو میں اس فلسفی میں تامل ہو رہے ہیں، تو اس عرب کی حیرت بھی نظر انداز کیے جانے کے قابل نہیں۔ اس لیے کہ جس خیال کو ایک فلسفی لمبی چوڑی تقریر میں ادا کر رہا ہے اور اپنے اس کاوش دماغ کا خراج تحسین وصول کرنا چاہتا ہے، عرب کے پاس صرف دو لفظ **انقبض و انبسط** کے بیے کافی ہوتے ہیں کہ اس کے بعد کچھ اور کہنے کی حاجت ہی نہیں رہتی۔

قبض کے لغوی معنی یہ ہیں: بند ہو جانا، سمٹ جانا، گرفتار ہونا۔ چناں چہ جو چیز مٹھی میں دبالی جائے یا پنجے میں پکڑ لی جائے، تو اس کا نام **قبض ہے۔ بسط کے معنی بچھانا** اور دراز ہونا، ( ) منبسط ہونا ہوا ہیں۔ اب غور کیجیے کہ **انقبض النفس وانبسطت** صحیح کر رہے ہوں، تو پھر اس تمہید طولانی کا ایک عرب پر کیا رعب پڑ سکتا ہے۔ **قبض و بسط کے** معنی کیوں قرار پائے؟ اس کے لیے **صفات** حروف پر نظر ڈالیے اور تحقیق کی داد دیجیے۔

اب ذرا ان نگران کیفیات کے مراتب فرق اور ان کے بساطت و ترکیب کا علم۔ عرب اس موقع کے لیے بھی نہایت ہی متانت سے چند الفاظ پیش کرتا ہے اور کہتا ہے کہ پہلے ان لفظوں کے مادۂ اشتقاق سے سمجھنے کی کوشش کرو، پھر اس کا فیصلہ کرو کہ قوم عرب جاہل ہے یا حکیم۔ بے شک ہماری قوم الہام ربانی اور تعلیم نبوی سے جاہل تھی، لیکن علوم الادب ان کا تو دریا ہماری رگ رگ سے رواں ہو کر تا قیامت عالم میں گشت و رہنمائی کر رہا ہے۔ مثلاً **[illegible]** ہے کہ برداشت بھی کیا جا سکتا ہے اور اس کے آثار کو چھپایا جا سکتا ہے، تو اس مرتبہ میں **[illegible]** ہے۔ اب جب حالت برداشت کی طاقت ہاتھ سے جا رہی ہے۔ چہرہ کا رنگ متغیر ہو کر بے رونق ہو گیا، تو یہ **[illegible]** بھی ترقی کر گیا، اختیار کی باگ ہاتھ سے جاتی رہی۔ سارے نظام عصبی میں پراگندگی کے آثار پھیل گئے، تو اس کا نام **بثّ** ہے۔ عرب کا محاورہ ہے:

بثّ الغبار (غبار بلند ہوا)۔

بثثتُ الشیٔ "میں نے اسے پراگندہ کر دیا"۔

قرآن کریم میں ہے:

انما اشکوا بثی وحزنی الی اللہ(۱۷)

اب اس سے بھی آگے بڑھا، دل بیٹھا جاتا ہے، نبض چھوٹی جاتی ہے، تو **کرب**۔ عرب کا محاورہ ہے:

کربت الشمس "آفتاب غروب ہونے کو ہے"۔

کرب حیوۃ النار "آگ بجھنے کے قریب ہے"۔

قرآن کریم میں ہے:

ونجینٰہ واہلہ من الکرب العظیم(۱۸)

غم ہے کہ بڑھتا جاتا ہے، نفس اس کی شدت سے فریادی ہے، تدبیر کچھ بن نہیں آتی۔ جی چاہتا ہے کہ خودکشی کر لے۔ اس کیفیت کا نام **کآبہ** ہے۔ (۱)

الفاظ مذکورہ بالا غم کے مراتب بتاتے ہیں، لیکن چند الفاظ اور ہیں، جو غم کے نوع سے خبر دیتے ہیں، مثلاً اگر کوئی ایسے غم میں مبتلا ہو گیا ہے کہ جس کا چارہ کار ممکن ہے یا کسی کے ظلم و ستم سے فریادی، چارہ خواہ ہے، تو اس کا نام **لہف** ہے۔ غم کا ایسا اثر ہوا کہ شخص کو چپ لگ گئی، نہ آہ و شیون ہے، نہ نالے ہیں، تو اس کا نام **وجوم** ہے۔ غم کے ساتھ ندامت بھی ہے، تو اس کا نام **سدم** ہے۔ غم بھی ہے اور اس کے ساتھ غصہ بھی ہے، تو اسے **اسف** کہتے ہیں۔ قرآن کریم میں ہے:

یا اسفیٰ علیٰ یوسف(۱۹)

غم نے جذبات کو ایسا پژمردہ و افسردہ کر دیا کہ گویا کوئی خوشی اس کے لیے نہ رہی۔ کیسے ہی فرحت انگیز ماحول میں ہوں نہ ہو، لیکن اسے فرحت نہیں ہوتی تو **ترح** ہے۔ **وقس علیٰ ہذا**

احساس مرغوب، ملائم کا ابتدائی مرتبہ **سرور** ہے۔ اس سے اثر زیادہ ہوا، اور چہرے پر رونق آ گئی، تو **ابتہاج** ہے۔ اب کچھ اور بڑھا، خوشی کا ایک نشہ سا چھا گیا اور شخص اس کیف میں جھوم گیا، تو **اہتزاز** ہے۔ اور یہ کیف ہوئی، چہرہ مسرت سے پھول کی طرح شگفتہ ہو گیا، خون کی روانی، اعصاب کا تناؤ جسم کی جلد سے نمایاں ہونے لگا تو **بشارت** آتی، اسی کا یہ مروجہ اور بالکل مشہور ہے

حدثت الرشید بحدیث کذا فھش لہ سے میں نے یہ بات بیان کی تو اس نے اسے بانشاط سنا۔

سرور اس سے بھی آگے بڑھ جائے تو اب سادہ خوشی نہ رہی، بلکہ اس میں اترانے کی آمیزش ہوئی اور یہ تیسرا مرتبہ ناپسندیدہ ہے۔ اس کا نام **فرح** ہے۔ قرآن کریم میں اس سے منع فرمایا ہے

إِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ (۲۰)

اگر یہ سرور اس سے بھی آگے بڑھے تو اب اس میں سرور کے عنصر کی زیادتی نہ ہوئی، بلکہ کسی اور مذموم کی افزائش ہوئی، جس کا اس حالت زیادتی میں نام **غرور** ہے۔ جب خوشی کا جذبہ اس حد مکروہ تک پہنچ جائے تو اس کا نام **مرح** ہے۔ قرآن کریم میں اس سے نہی وارد ہے

وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا (۲۱)

انصاف شرط ہے۔ جذبات انسان کا کیسا گہرا اور صحیح مطالعہ عربی زبان کا (ا) ظاہر ہو رہا ہے۔ علاوہ ازیں اگر الفاظ کی ہیئت صوتی کی طرف لحاظ کیا جائے، تو وضع کے ماتحت کی یہ لطافت ہر جگہ بھی عیاں ہوگی کہ غم کے لیے جو الفاظ لائے گئے ہیں، ان کی صوتی ہیئت اس غم زدہ سے مشابہت رکھتی ہے جس کی صورت سے غم عیاں ہوتا ہے۔ اس لیے محض الفاظ کے سننے سے غم کے آثار نمایاں ہو جاتے ہیں۔ برخلاف اس کے خوشی کے الفاظ اپنی ہیئت صوتی میں رونق شگفتگی رکھتے ہیں، جیسے مسرور کا چہرہ۔

ہاں اگر یہ شبہ کیا جائے کہ حالت اعتدال میں جس میں ایک گونہ کیف سرور باقی ہوتا ہے، عربی میں اس کے لیے کوئی لفظ نہیں۔ اس لیے کہ میں پہلے عرض کر چکا ہوں کہ یہ تحقیق نہیں، بلکہ عدم تدبر ہے۔ اگر یہ اعتماد نہ ہو، تو مصنفات حکماء کی طرف رجوع کیجیے، محققین کی تحقیق کا خلاصہ یہی ہوگا۔

اب میں اس بحث کو صرف ایک اور بارک لطیف جذبہ بیان کر کے ختم کرتا ہوں اور وہ محبت و عداوت ہے۔ جذبہ محبت کے سمجھنے میں حکمائے مادئین نے سخت ٹھوکر کھائی ہے۔ بے ساختہ بول اٹھے کہ یہ قوائے حیوانی کی جنبش کا نتیجہ ہے۔ اس بناء پر حکماء جذبہ محبت کو قوت شہوی کے تحت میں بیان کرتے ہیں، یعنی ایک عرب جاہلیت ان سے کہتا ہے کہ سنبھلو ذرا، دیکھو پرکھ کرو۔ ایک جذبہ حیوانی ہے اور ایک جذبہ انسانی: یعنی کھانا، پینا، نسل کی افزائش کا خیال، دشمن سے بھاگنا یا

ں کا مقابلہ کرنا، جس سے نفس کو راحت ملتی ہو، اس کی طرف مائل ہونا، یہ سب جذبہ حیوانی ہے، جو کم و بیش کل جنس حیوان میں مشترک ہے۔ لیکن جذبہ انسانی سے مراد وہ جذبہ ہے جس کی وجہ سے انسان مآل بیں اور انجام بیں ہوتا ہے، جس کی وجہ سے انسان ادراک حقائق کی طرف مائل ہوتا ہے اور بہت بڑی حد تک کامیاب ہوتا ہے، جس کی وجہ سے انسان قانون تمدن تہذیب وضع کرتا ہے۔ لیکن اس جذبہ کا کام صرف مادیات تک محدود نہیں، بلکہ اس سے گزر کر عالم مجردات تک پہنچتا ہے اور پھر اس سے بھی ایک قدم پیچھے چھوڑ کر آگے (!) بڑھتا ہے۔ جہاں اس کے دور ارتقا کی کوئی حد نہیں۔ پس وہ خواہش جس کی علت جذبہ حیوانی کی تحریک ہے اس کا نام ہوس ہے لیکن جس کی تحریک جذبہ انسانی نے کی ہو، وہ ہوس نہیں ہے، بلکہ محبت ہے۔ اگرچہ ظاہر کی دونوں کے ایک ہیں اور اسی سے عوام کو دھوکا بھی ہو جاتا ہے۔ لیکن بہ اعتبار مقصد دونوں کی حقیقت متغایر ہے۔ یوں گفتگو میں بہ تکلف ہر ہوس کا نام محبت رکھ دیا جائے۔ لیکن جب حقائق کا انکشاف کیا جاتا ہو تو پھر وہاں غلط مبحث کر کے ایک دائرے سے دوسرے میں تداخل حاشیہ میں شمار ہوگا۔

عرب کی تحقیق مو بمو راست ہے۔ اس کی تصدیق کے لیے صوفیائے کرام کی تحقیق پیش کی جا سکتی ہے۔ اس جذبہ کی صحیح حقیقت انہی مقدس گروہ نے سمجھی، جس نے نفس کی مکاریوں کی تحقیق کی، اس کے مقامات مغالطہ پر خود واقف ہوئے اور دنیا کو آگاہ کیا، اس کے رام و فرماں بردار بنانے کے صحیح تجربے بتائے۔

اگرچہ جماعت متکلمین نے بھی اپنی تحقیق کو یہاں تک تو پہنچایا کہ ہوس و محبت کو دو غیر جنس قرار دیا، لیکن مقامات محبت کی یہ عقل کو واحد مدار کرنا چاہتے تھے۔ اس لیے محبت کے بہت سے مقامات مخفی رہ گئے ہیں۔ مثلاً متکلمین نہایت شدت سے اس کا انکار کرتے ہیں کہ انتہائے محبت میں جو حالت کہ محب کو پہنچتی ہے، اس سے محب کا لذت اندوز ہونا ناممکن ہے۔ ہاں! محبت کا یہ اثر ہوگا کہ محب محل آمیزہ نہ ہوگا اور اس درد کو برداشت بھی کر لے گا۔ لیکن مصیبت سے راحت اور اس سے لذت پیدا ہونا تو اجتماع ضدین کا تسلیم کرنا ہے اور یہ صریح خلاف بداہت ہے۔

صوفیائے کرام اس کے جواب میں صرف اس قدر فرماتے ہیں کہ یہ حال ہے، قال میں نا درنہ گنجد دردانی۔

ع ذوق ایں مے نہ شناسی بخدا تا نہ چشی

مولانا روم فرماتے ہیں: ()

نزد عاشق درد و غم حلوا بود
ہرچہ نزد دیگراں بلوا بود

حالِ حیرت کا مقام ہے کہ ایسا لطیف و دقیق مسئلہ جس میں حکما کی تحقیق گم گشتہ و پراگندہ ہوئی، اور متکلمین کی فکر رسا بھی منازل طے نہ کر سکی، اسے عرب کے حاسہ نے پا لیا اور نہایت محققانہ اسلوب پر اس کے لیے الفاظ وضع ہو گئے۔ اب میں ان الفاظ کو بیان کرتا ہوں جو عربوں نے محبت اور اس کے فرقِ مراتب کے اظہار کے لیے وضع کیے ہیں۔

کسی شے کے ساتھ دل کا ایسا لگاؤ کہ اس کا میلان آنا ایک گونہ لطف انگیز ہو، یہ ہے **ہویٰ** لیکن اگر اس کے حصول سے لطف کا اضافہ نمایاں طور پر ہوتا ہے، تو اس کا نام ہے **علاقہ** علاقہ نے ترقی کی اور اب دل اس کا جویاں ہے، تو یہ ہے **کلف** اور ترقی ہوئی، طلب میں سرگرمی بڑھی، جو ساعت اس کے بغیر گزرتی ہے، وہ بے چینی کی گھڑی ہوتی ہے، تو یہ **عشق** ہے۔ خطرہ رہے کہ یہ ہو رہا ہے۔ دل میں ایک سوزش اور جلن محسوس ہو رہی ہے، لیکن اس جلن میں ایک لذت پائی جاتی ہے، تو یہ ہے **شعف** بڑھی، سارا قلب پھنکا جاتا ہے۔ رگ رگ میں محبت کی تاثیر سرایت کر گئی، تو یہ **شغف** ہے۔ قرآن کریم میں ہے

قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (۲۲)

دل کے نظم میں فرق آیا، اعمال میں بھی اختلاف ہو گئے، ہر طرح کی راحت و لذت سے سیری ہوئی۔ کوئی جذبہ کسی شے کا مطالبہ نہیں کرتا، سارے مطالباتِ نفس فنا ہو گئے، تو اس کا نام **جویٰ** ہے۔ اب حواس میں فتور آیا۔ تو ہوشیاری کی بنیاد ویران ہو گئی، دل و دماغ پر محبوب کی غلامی کا تسلط ہو گیا، تو اس کا نام **تیم** ہے۔ **تبل** پراگندگی بڑھی، کسی کام میں عقل کا واسطہ نہ رہا۔ نہ زبان قانونِ عقل کی تابع رہی، نہ اعضاء و جوارح کے اعمال پر عقل کی حکومت باقی رہی، تو اس کیفیت کو **تدلیہ** کہیں گے۔ اب ہو بہو جنون کی شکل () پیدا ہوئی۔ دیوانہ وار راہوں میں چکر ہے، تو اسے **ہیوم** کہیں گے۔

محبت کے مقابلہ میں عداوت ہے۔ اس کے لیے بھی باعتبارِ مراتب متعدد الفاظ موجود ہیں۔ پہلے مرتبہ میں نام **بغض** ہے، اگر اس سے زیادہ عداوت بڑھے، تو **شنآن** ہے، اس سے

بھی زیادہ ہوئی تو **مقت** ہے۔ اب حد سے گزر گئی تو **بغض** ہے۔

میاں بی بی کا یہ تعلق محبت کو چاہتا ہے، لیکن اگر ان میں سوء اتفاق سے عداوت ہو جائے، تو اس عداوت کے لیے عربی میں ایک خاص لفظ ہے **فرک**، اس لفظ کا استعمال کبھی کسی غیر کی عداوت میں نہ ہوگا۔

اس مقام پر یہ نکتہ بھی قابلِ لحاظ ہے کہ عداوت کے لیے الفاظ تھوڑے ہیں۔ اس لیے کہ اس کیفیت کا اقتضا یہ ہے کہ دشمن کا خاتمہ ہو جائے، لیکن جذبۂ محبت محبوب کا ہر پہلو سے بقا چاہتا ہے، پھر جب کہ محبوب تمام و کمال موجود ہے، تو محبت جب تک زندہ ہے، یہ جذبہ بڑھتا ہی جائے گا بلکہ اگر محض شاعری نہ سمجھی جائے، تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ مر کر بھی یہ جذبہ فنا نہیں ہوتا۔

تا زیم در غم تو جامہ درم
وز پس مرگ نوبت کفن ست

عربی دماغ کی نفاست اور اس کی قوتِ مدرکہ کی حقیقت شناسی یہاں بھی قابلِ لحاظ ہے۔

* * *

حوالہ جات

۱- القلم ۱
۲- الطور ۱
۳- الکہف ۱۰۵
۴- لقمٰن ۲۷
۵- الانعام ۷
۶- الانعام ۹۲
۷- البقرہ ۷۹
۸- المطففین ۱-۲۰
۹- الفرمار ۹
۱۰- البقرہ ۲۸۲
۱۱- الطور ۲-۱
۱۲- البقرہ ۲
۱۳- النطی ۹-۱۸
۱۴- الشعرآ ۱۹۶
۱۵- الجمعہ ۵
۱۶- المطففین ۲۹
۱۷- یوسف ۸۶
۱۸- الصافات ۷۶
۱۹- یوسف ۸۴
۲۰- القصص ۷۶
۲۱- الاسراء ۳۷
۲۲- یوسف ۳

خاتمۃ الباب

شکر کہ جمازہ بمنزل رسید
زورق امید بساحل رسید

خلاصہ

اب میں اپنی کتاب ختم کرتا ہوں۔ انصاف پسند ارباب علم اس کا فیصلہ فرمائیں کہ کیا عربی کے سوا کوئی اور زبان بھی ہے، جو اس جامعیت کے ساتھ محاسن وفضائل سے آراستہ ہو۔

کہا جاتا ہے کہ فارسی زبان میں شوخی و لطافت ہے، ہندی میں شیرینی اور گھلاوٹ ہے، سنسکرت میں قواعد کی چستگی اور الفاظ کی وسعت ہے **وقس علی ہذا۔**

لیکن ایسی زبان جس میں یہ سب کچھ ہے اور اس کے سوا بھی بہت کچھ ہے، عربی اور صرف عربی ہی ہے۔ ؎

وہ رکھتا ہے خورشید پہ مہ نہیں رکھتا — مہ مہ تو رکھتا ہے پر وہ نہیں رکھتا
قد رکھتا ہے شمشاد پہ گیسو نہیں رکھتا — سنبل کو ہیں گیسو، قد دلجو نہیں رکھتا
نرگس کو ہیں آنکھیں پہ یہ بینائی کہاں ہے
غنچہ کو دہن ہے پہ یہ گویائی کہاں ہے

تحذیر

آج سے تقریباً پانچ برس قبل اس کتاب کو ناظرین کی خدمت میں پہنچنا چاہیے تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ ۱۹۲۳ء میں آل انڈیا مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کا جلسہ علی گڑھ میں منعقد (۱) ہوا [illegible]، تو خود صاحب صدر نے باصرار مجھ سے یہ فرمایا کہ تعلیم عربی کا صحیح طریقہ جو مجھے معلوم ہو، اسے بیان کروں۔ اس کے ساتھ جو غلطیاں رواج پذیر ہوئی ہیں، انھیں بھی ظاہر کروں، چنانچہ حکم کی تعمیل کی گئی۔

جلسے کے بعد خود صاحب صدر کی تاکید پر زبانی کہے ہوئے مسائل کو ضبط تحریر میں لانا شروع کیا۔ ایک ثلث حصہ کتاب کا جس میں متفرق مسائل تھے، ڈیڑھ مہینے میں مختصر بھی ہو گیا، لیکن

اس منزل پر پہنچ کر عجمیت کی بے جا عصبیت عربی کے حق و صداقت سے ایک دست و گریباں ہوئی کہ تاتاریوں اور چنگیز خاں کے ہاتھوں اسلامی دنیا میں جو کچھ ہوا تھا۔ تاریخ نے مختصر طور پر ویسے پھر وہ ہو گیا۔

مہینوں کا کیا ذکر، سال پر سال گزرتے چلے گئے، لیکن تعصب کا جوش نہ کم ہوا تھا نہ ہوا۔ کتاب نامکمل رہی اور بجز سکوت کوئی دوسری صورت امان کی نظر نہ آتی۔

شورے شد و از خواب عدم چشم کشودیم
دیدیم کہ باقیست شب فتنہ غنودیم

سال حال کے اپریل میں ایک مخلص محترم سے جب کہ واقعات کہہ رہا تھا، انھوں نے از راہ اخلاص و دردمندی یہ کہا کہ

نوا را تلخ تر می زن چو ذوق نغمہ کم یابی
حدی را تیز تر می خواں چو محمل را گراں بینی

دردمندی و اخلاص کے کلمات نے قلم حزیں کے الہام کا کام کیا۔ چھ برس کے چھوڑے ( ) ہوئے اور رکھے ہوئے اوراق پھر ہاتھ میں آئے، ایک ثلث حصہ تو تیار تھا، بقیہ دو ثلث بھی محض اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے پورا ہو گیا۔ **الحمد للہ و الشکر لہ**

اس وقت اسی قدر مسائل پر اکتفا کرنا مناسب معلوم ہوا۔ پچاس میں سے صرف چند مسئلوں کا اس کتاب میں بیان کیا گیا ہے۔

اصول لغت کی کتابوں میں علمائے پانچ حیثیات سے عربی لغت کے متعلق بحث کی ہے۔ پہلی بحث من حیث الاصوات، دوسری من حیث الالفاظ، تیسری من حیث المعنی، چوتھی من حیث **اللطائف و الخصائص** پانچویں من حیث **رجال اللغة**

ہر حیثیت کے تحت میں متعدد ابواب ہیں اور ہر باب کے تحت میں متعدد فصول ہیں۔ ان مسائل کے جاننے سے صرف نحوی توجیہ نکلتی ہے۔ ابدال، ترخیم، حذف وغیرہ کے ایسے مستحکم اصول ہیں، جن کے مطالعہ سے قاعدہ و ضابطہ کی عظمت اور ضرورت ذہن نشین ہوتی ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ جہاں چاہا اور جس حرف کو چاہا، بدل دیا یا حذف کر دیا۔ نہیں! جو تصریف ہوئی، وہ قاعدہ اور ضابطہ کے تحت میں ہوئی۔

علم صرف و نحو کے بعد اسلوب بیان اور طرز ادا کا مسئلہ ہے۔ اس کا تعلق علم معانی و بیان سے ہے۔ اس علم کی لطافت عجیب روح پرور ہے۔

غرض لغت کا علم بجائے خود ایسا وسیع فن ہو گیا ہے کہ اس کی تحقیق و تنقید کے لیے اس کتاب جیسے مختصر رسالے ہرگز کافی نہیں ہیں

ابھی تو دیکھتا ہوں ظرف بادہ خواروں کا
پھر بزم کی بھی خبر لے گی دور جام کے بعد

امتنان

اب میں صمیم قلب سے مولانا الحاج مولوی محمد مقتدیٰ خاں صاحب شروانی کا شکریہ ادا کرتا ہوں اور دعائیں دیتا ہوں، جنھوں نے تصحیح متون میں قدمے قلمے ہر طرح میری اعانت فرمائی۔

جزاہ اللہ خیر الجزاء

مولانا الحاج کے دل میں ذوق ایمانی ہے اور علوم عربیہ کے لطائف سے تو ایسے طالب ہیں کہ لذت آشنا ہیں۔ اس لیے جب کبھی کسی حدیث کا تحقیقی موقع مل جاتا ہے تو ایسی گہری دلچسپی محسوس ہو جاتی ہے جو مصححان مطبع تو کیا، مالکان مطبع کو بھی نہیں ہوتی۔ لیکن میری کتابوں کے ساتھ جس شغف سے مولانا الحاج توجہ فرمایا کرتے ہیں، وہاں تو مصنف کا جذبہ بھی دو قدم پیچھے ہی رہتا ہے۔ اللہ تعالیٰ مولانا ممدوح کو تا دیر عافیت و صحت کے ساتھ قائم رکھے اور ان کی اولاد احفاد کو علوم کا خازن اور مذہب کا خادم بنائے۔

ایں دعا از من و از جملہ جہاں آمین باد

آخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین و الصلوۃ و السلام علی خاتم النبیین و علی آلہ و اصحابہ الطیبین الطاہرین و علی اولیاء امتہ اجمعین برحمتک یا ارحم الراحمین آمین

حررہ بقلمہ

فقیر محمد سلیمان اشرف عفی عنہ
بہار شریف محلہ میرداد ضلع پٹنہ ( )

روز شنبہ بستم محرم الحرام ۱۳۴۸ھ
۲۹/جون ۱۹۲۹ء

* * *

{۱}

"المبین" پر تعقب و تبصرہ

ڈاکٹر عبدالستار صدیقی ——

پی ایچ ڈی، پروفیسر عربی الٰہ آباد یونیورسٹی

"اس پرچے کے 'باب التقریظ والانتقاد' میں ایک مضمون ہمارے دوست ڈاکٹر عبدالستار صدیقی صاحب ایم اے، پی ایچ ڈی پروفیسر عربی الٰہ آباد یونیورسٹی، سابق پرنسپل کلیہ جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن کا شائع ہو رہا ہے۔ موصوف ہندوستان کے موجودہ مغربی سند یافتگان السنۂ شرقیہ میں ممتاز درجہ رکھتے ہیں اور خصوصیت کے ساتھ عربی زبان کے فقہ اللغۃ (فیلالوجی) اور عربی اور سامی اور فارسی زبانوں کے باہمی تعلقات پر ان کو عبور کامل ہے۔ انھوں نے اس مضمون میں ہمارے مکرم مولانا سید سلیمان اشرف صاحب بہاری استاذ علوم دینیہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کی تازہ تصنیف "المبین" پر جو عربی زبان کے فضائل و خصوصیات پر لکھی گئی ہے تبصرہ کیا ہے۔

ہم نے خود یہ کتاب نہیں دیکھی ہے مگر اس تبصرہ کو دیکھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ شاید اس میں اشتقاق کبیر پر بحث ہوگی، نیز عربی میں دوسری زبانوں کے جو الفاظ ہیں ان کو عربی ثابت کیا گیا ہو۔

اشتقاق کبیر کے معنی یہ ہیں کہ جن چند حرفوں سے مختلف الفاظ مرکب ہوتے ہیں، ان حرفوں کے ایسے مشترک معنی قرار دیے جائیں، جو ان حرفوں سے مرکب ہونے والے تمام الفاظ میں عموماً پائے جاتے ہیں۔ یقیناً یہ بڑی تلاش، محنت اور مغز پاشی کا کام ہے اور اس سے زیادہ قوت تخیل کی وسعت کا کام ہے۔ ہمارے علمائے ندوۃ العلماء اور رفقائے دارالمصنفین میں مولوی ابو الجلال صاحب ندوی مدرس مدرسہ جمالیہ مدراس کو اس فن کا بڑا خبط تھا، تقریباً سات آٹھ برس جب تک وہ ہمارے ساتھ رہے اس موضوع پر کام کرتے رہے اور عربی میں تقریباً پانچ سو صفحوں کی "کتاب پریشاں" انھوں نے لکھ ڈالی ہے۔ جب وہ چند حرفوں کے الٹ پھیر سے کسی مشترک معنی کا پتہ اپنے جانتے دریافت کر لیتے، تو بڑے فاتحانہ انداز سے وہ اس تحقیق کو سنانے آتے، لیکن ہم نے ہمیشہ ان کے ان عظیم الشان فتوحات کو "کوہ کندن و کاہ برآوردن" سے تعبیر کیا۔

حقیقت یہ ہے کہ علمائے لغت میں کچھ لوگ ایسے گذرے ہیں، جنھوں نے ہر معنی کو چند حروف کی

ترکیب کے ساتھ لازم ہونے کے خیال کو ثابت کرنا چاہا اور اس کے لیے تاویل و تحمیل کے تمام مراتب طے کیے، مگر اکثر علمائے لغت نے ان کی ان تمام کوششوں کو دماغی شعر بازی سے زیادہ وقعت نہیں دی۔ مثلاً عربی میں [illegible] کے ہیں [illegible] ہے کہ [illegible] ناک کی آواز کو کہتے ہیں۔ اشتقاق کبیر کا عالم آواز کے عام معنی کون، ماں یان، قیان اور کسی حرف حلقی کے ساتھ خاص کر کے کہتا ہے کہ جب یہ حروف کسی لفظ میں جمع ہوں گے تو اس کے معنی کسی نہ کسی آواز کے ہوتے ہیں، مگر اس تلاش تحقیق میں ہمیشہ غلطی ہو جاتی ہے کہ جن ایسے لفظوں کو کہتے ہی دور کے تعلق سے ہم معنی قرار دیا جاتا ہے ان کے علاوہ انہیں حروف سے مرکب بہت سے دوسرے الفاظ چھوٹ جاتے ہیں، جن میں یہ معنی کسی طور سے بھی نہیں پائے جاتے۔ اسی لیے استقصا سے کام کا ہونا اس میدان میں ہمیشہ دور ملا ہوا اور عاجز رہتا ہے۔ متاخرین میں "العلم الخفاق فی علم الاشتقاق" نواب صدیق حسن خاں مرحوم اور "سر اللیال فی القلب والابدال" ایک شامی نومسلم احمد شدیاق کی اس موضوع پر تصنیفات ہیں۔

اس کے علاوہ ایک نظریہ حکایت صوت کا ہے۔ قدما میں بھی اس کے اشارات ملتے ہیں۔ شاہ ولی اللہ صاحب نے "حجۃ اللہ البالغۃ" ادھر اشارہ کیا ہے۔

اس جدید عہد میں جسٹس مولوی کرامت حسین صاحب مرحوم اس نظریہ حکایت صوت کے بڑے حامی تھے، مثلاً قطع عربی میں، To cut انگریزی میں اور کٹنا ہندی میں، سب ایک ہی آواز کی نقل ہیں اور اس لیے ہم معنی ہیں۔ "فقہ اللسان" عربی زبان میں اس بحث پر ان کی ایک کتاب ہے جو سرسید کے زمانہ میں ٹائپ میں چھپی تھی۔ آخر عمر میں اس موضوع پر اس سے بھی زیادہ وسیع تصنیف کر رہے تھے، مگر ناتمام رہی۔

بہر حال ہم کو مصنف "المبین" کا شکر گزار ہونا چاہیے کہ انھوں نے اس "عہد جدید" میں "عہد قدیم" کی یاد دلائی اور جس علم کی بساط علما کے دست برد نے الٹ دی تھی، اس کو دوبارہ اہل زمانہ کے سامنے بچھائی ہے۔

ع اے گل بتو خرسندم تو بوئے کسے داری"

سید سلیمان ندوی

(شذرات صفحہ ۵-۱۶۲)

المبین: "رسالہ جس میں عربی زبان کے فضائل اور اس کے بے نظیر خصائص بتا کر اس کی جملہ السنۂ عالم کے مقابلہ میں ناقابل انکار فوقیت و قدامت ثابت کی گئی ہے"، نوشتہ مولوی محمد

سلیمان اشرف صاحب۔ ضخامت: ۱۷۲ صفحے۔ علی گڑھ، ۱۹۲۹ء۔

کتاب سات باب پر تقسیم کی گئی ہے۔ پہلے باب میں "عربی زبان کے خصوصی فضائل" بیان ہوئے ہیں۔ اس باب کے بعض حصے سیوطی کی کتاب **"المزہر"** سے ماخوذ ہیں اور بعض مصنف کے طبع زاد، جن میں زیادہ حصہ عربی زبان اور عجمی زبانوں کے مقابلے کا ہے۔ یہ مقابلہ اس دعوے کے ساتھ شروع ہوتا ہے:

> "انصاف کی نگاہوں سے اگر دیکھا جائے تو عربی زبان کا دیگر السنہ پر وہی شرف محسوس و مشہود ہوتا ہے، جو غیر عرب کی زبان و کلام کو وحوش و طیور کی آوازوں پر حاصل ہے۔" (۱)

تعجب ہے کہ مصنف نے جب یہ الفاظ لکھے تو ذرا دیر کے لیے بھی یہ بات "انصاف کی نگاہوں سے" نہ دیکھی کہ اگر کسی شخص کے سامنے ایسی زبان بولی جائے، جسے وہ نہ جانتا ہو، تو اس کے لیے وہ ویسی ہی بے معنی ہوگی، جیسی وحوش و طیور کی آوازیں۔ اگر وہ دونوں میں کچھ فرق کر سکے گا، تو بس اسی قدر کہ جو آوازیں ایک انسان منھ سے نکال رہا ہے، وہ پست جانوروں کی آوازوں سے زیادہ نظم و ترتیب رکھتی ہیں۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ دنیا (!) کی ہر قوم اپنی زبان کو بہتر جانتی ہے جیسے ہر دوسری قوم کو اپنی زبان پیارا ہوتا ہے۔ عربوں نے بھی اپنی زبان پر فخر کیا اور بجا فخر کیا۔ اس کی زبان کے محققوں نے خوب خوب داد تحقیق دی۔ عربی کی صرف نحو کو مدون کیا اور فصاحت کے گر بتائے، مگر صرف، نحو اور فصاحت کے وہ اصول عربی ہی تک محدود رہے۔ ان محققوں میں سے ایک نے بھی کبھی یہ نہیں کہا کہ ہم نے جو قاعدے مقرر کیے ہیں، وہ عربی کے سوا کسی دوسری زبان کے محک کا کام دے سکتے ہیں۔ ان بزرگوں میں سے کسی نے یہ نہیں کہا کہ عربی اور عجمی میں وہی نسبت ہے، جو عجمی زبانوں اور جانوروں کی آوازوں میں ہے، بلکہ ان میں، جب تفہیم بزرگوں میں سے بعضوں نے اس قول کو بھی مانا ہے کہ **علم آدم الاسماء** ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے کل مخلوقات کو تمام زبانوں یعنی عربی، فارسی، سریانی، عبرانی، رومی وغیرہ میں دانا کیا ہے۔ (۲)

مصنف کو اگر انصاف مد نظر تھا، تو پہلے دنیا کی ساری زبانوں کو حاصل کرتے اور ان کے لیے جو اصول ان زبانوں کے محققوں نے بتائے ہیں، ان سے کماحقہ واقف ہو لیتے، تب اس

بحث پر قلم اٹھاتے۔ بجائے اس کے انھوں نے سنسکرت اور عربی کا مقابلہ یوں شروع کیا ہے:

> "سنسکرت نے مخارج حروف تہجی کے لیے آٹھ مقام متعین کیے اور یہ سب سے بڑی تعداد ہے، جسے عجمی زبان نے پیش کیا ہے۔ ان زبانوں کو چھوڑیے، جنھوں نے نہ مخارج کو جانا، نہ ادائے حروف کے لیے ان کے ہاں قواعد تعلیم وضع ہوئے۔
>
> اب عربی زبان کو لیجیے، جس کے حروف تہجی کی کل تعداد انتیس ہے۔ اس نے سب حرفوں کے مخارج کی طرف صحیح احساس و تمیز سے غور کیا، تو مخارج کا تعین سترہ مقام پر ہوا۔" (۳)

مصنف نے یہ نہ سوچا کہ حروف تہجی کے مخرج کا تعین کرنا صوتیات کے ماہروں کا کام ہے نہ کہ خود زبان کا، اور یہ کہ آوازوں کی کسی جنس کو انواع میں تقسیم کرنے کی ذمہ دار زبان نہیں، بلکہ وہ لوگ ہیں جنھوں نے زبان کی آوازوں کے مخرجوں کو کم یا زیادہ انواع میں تقسیم کیا ہے۔ ممکن ہے کہ ایک ہی زبان کی آوازوں کو (ا) ایک ماہر صوتیات زیادہ انواع میں تقسیم کرے، دوسرا کم انواع میں۔ پھر تقسیم خود بھی متنوع ہو سکتی ہے۔ یہ خیال بھی درست نہیں کہ کوئی زبان ایسی بھی ہو سکتی ہے کہ حروف رکھتی ہو مگر ان کے مخرج متعین نہ ہوں۔ یہ بھی سمجھ میں نہیں آتا کہ عربی زبان نے "حرفوں کے مخارج کی طرف صحیح احساس و تمیز سے غور کیا" سے مصنف مرحوم کا مقصود کیا ہے؟ کیا دنیا کی کسی بولی میں احساس اور غور کی قدرت بھی ہے؟ اگر "زبان" سے مجاز "زبان کے بولنے والے یا اس کے محقق" مراد ہیں، تو یہ شاعری یقیناً بے ضرورت اور بے محل ہے۔ آگے چل کر سنسکرت کے متعلق ایک عجیب خیال ظاہر کیا گیا ہے:

> "سنسکرت اس کی تو مدعی ہوئی کہ فلاں فلاں حرف یہاں بھی حلقی ہیں، لیکن حلق کے اس حصہ خاص کو متعین نہ کر سکی، جس حصہ سے اس حرف کے ادا کا تعلق تھا، اور یہ ظاہر ہے کہ جب تشخص میں تمیز نہ ہوئی، تو پھر صوت میں بھی ممتاز ہونے کی طاقت ضعیف و کم زور ہوگی۔ متکلم جہاں سے اس کا جی چاہے گا، ادا کرے گا۔" (۴)

اس عبارت کو پڑھ کر تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ کوئی اور سنسکرت ہے، جس کا وجود صرف مصنف کے ذہن میں ہے، ورنہ ایسی زبان کا وجود ہی محال ہے، جس میں یہ آزادی ہو کہ بولنے والا کسی آواز کو جہاں سے اس کا جی چاہے، ادا کرے۔

اس کے بعد عربی اصوات کے مخرجوں کی تفصیل دی گئی ہے اور پھر سنسکرت کا نقص یہ بتایا گیا ہے کہ اس میں جو حروف حلقی کہے جاتے ہیں، وہ ان معنوں میں حلقی نہیں، جن معنوں میں عربی کے بعض حروف حلقی کہے جاتے ہیں۔ بالآخر یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ

”عجم کی قوت تمیز عرب سے بدرجہا کم ہے۔“(۵)

مصنف کی ساری کوشش یہ ہے کہ عربی کی خصوصیات مثالی میں شمار کر لی جائیں اور اس طرح دوسری زبانیں خود بخود محاسن سے خالی مان لی جائیں، مگر یہ راہ تو سیدھی ترکستان کو گئی ہے۔

سیدھی سی بات ہے کہ ہر زبان اپنی خصوصیات رکھتی ہے اور یہی خصوصیتیں اسے دوسری زبانوں سے ممیز رکھتی ہیں۔ پس ایک زبان میں دوسری زبان کی خصوصیت کے نہ ہونے سے اس کا نقص لازم نہیں آتا اور اگر یہ تصور کر لیجیے کہ نقص لازم آتا ہے، تو پھر ایسے نقص سے کوئی ایک زبان بھی پاک نہیں۔ اگر بعض آوازیں (!) عربی میں ہیں اور سنسکرت میں نہیں پائی جاتیں، تو بعض آوازیں ایسی بھی ضرور ہیں کہ سنسکرت میں ہیں اور عربی میں نہیں پائی جاتیں۔ ایسی صورت میں اصوات کے وجود اور عدم یا ان کے زیادہ اور کم متنوع ہونے سے بحث کرنا عبث ہے۔ یہ استدلال انسانی منطق کے حدود سے بالکل باہر ہے کہ

> ”ق“ اور ”خ“ کا تلفظ عجمی باقاعدہ ادا کرے گا، تو ”ک“ اور ”کھ“ کرے گا۔
>
> پس بلا توقف و تردید کہا جا سکتا ہے کہ سنسکرت کے حروف تہجی کسی وقت میں عربی ہی حروف تہجی تھے، جو گھستے گھستے اپنی ہیئت اصلیہ سے اتنے دور ہوتے چلے گئے کہ آخر کار ان کی ہیئت نے ایک خاص شکل اختیار کر لی، لیکن پھر بھی بعض بعض حروف مثلاً ”گ“ اور ”گھ“ اس وقت بھی اس کا پتہ دیتے ہیں کہ یہ حروف عربی کی بگڑی ہوئی صورت ہے۔“(۶)

یہ خیال کہ ”ایک زبان کسی دوسری زبان کی بگڑی ہوئی صورت ہے“ ایک عامیانہ مغالطہ ہے اور اس مغالطے میں وہ لوگ اکثر پڑ جاتے ہیں، جنھوں نے زبانوں کی تاریخ اور ان کی ارتقا کے مدارج کا کما حقہ مطالعہ نہیں کیا ہے۔ زبان کوئی ایسی چیز نہیں کہ دس بیس پچاس برس میں بن جاتی ہو، بلکہ ایک زبان کے لیے ہزار برس کا زمانہ ایک ادنیٰ سی بات ہے۔ اکثر زبانیں اب سے ہزاروں برس پہلے وجود میں آئیں اور اب تک زندہ ہیں یا تھوڑا ہی زمانہ ہوا کہ مردہ ہو گئیں، مگر ان

مردہ زبانوں کے خط و خال بھی ان لوگوں کے لیے جنھیں مطالعے کی توفیق ہو، ایک بڑی حد تک روشن ہیں۔ اس صورت حال پر نظر کر کے کوئی سمجھ دار آدمی کسی زبان کی تہ پر ہرگز رائے زنی نہ کرے گا، جب تک کہ اس نے اس زبان کی تاریخ کا غور کے ساتھ مطالعہ نہ کیا ہو۔

''المبین'' کے مصنف کی جسارت پر حیرت بھی ہے، افسوس بھی کہ انھوں نے نہ صرف تمام تاریخی ملاحظات کو بالائے طاق رکھ دیا ہے، بلکہ السنہ کے نظریات اور تاریخی مواد کا مطالعہ کرنے والے علما کی تضحیک فرماتے ہیں۔ ایک جگہ ارشاد ہوتا ہے:

> ''میں اپنا مذکورہ بالا دعویٰ عبرانی اور دیگر زبانوں کے متنوں یا توریت کی عبارتوں سے ثابت (!) کرنا نہیں چاہتا اور نہ توہم و تخیل کو تاریخی تحقیق قرار دے کر اس کا کوئی حصہ تسلیم کرنا چاہتا ہوں'' (۷)

یہ جملہ یقیناً شرح سے مستغنی ہے، مگر اس صنعت کی داد دینا لازم ہوگا کہ اتنے تھوڑے سے لفظوں میں کتنی متناقض چیزیں جمع کر دی گئی ہیں۔

صفحہ ۱۳ سے صفحہ ۲۲ تک صفحات حروف کی بحث سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ عربی زبان کی ہر صوت الگ بھی ایک معنی پر دلالت کرتی ہے۔ اس بحث میں اس قدر مبالغے سے کام لیا گیا ہے کہ عربی زبان بالکل ایک مصنوعی چیز معلوم ہوتی ہے۔ چناں چہ مختلف مادوں کے معنوں میں زبردستی کا تعلق پیدا کیا گیا ہے۔ فرماتے ہیں:

> ''مثلاً لفظ اگر حرف شین سے شروع ہوا ہے، جو عربوں کے نزدیک تفشی کا حرف ہے، اب جس لفظ میں یہ حرف پایا جائے گا، اس میں پھیلاؤ، وسعت یا پراگندگی کا مفہوم ضرور پایا جائے گا، عام اس سے کہ حسی ہو یا معنوی''۔ (۸)

اس کی جو مثالیں دی گئی ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں: **شب** (جوانی)، **شجر**، **شرف** (بزرگی)، **شتم** (گالی)، **شعشاع** (دراز ہونا)، **شطر** (ٹکڑا)، **شرح**۔ ان تمام لفظوں کے معنوں میں جو مناسبت بتائی گئی ہے، وہ کسی طرح اعتنا کے قابل نہیں ہو سکتی۔ (۹)

اس مقام پر اگر یہ بتا دیا جائے کہ تفشی والا حرف شین کی آواز کے متعلق سب سے پہلے کس شخص نے استعمال کیا اور کن معنوں میں، تو فائدے سے خالی نہ ہوگا۔

ہجرت نبوی کی دوسری صدی (تقریباً ۱۲۸ھ) میں ایک ایرانی ابو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر

پیدا ہوئے اور ۱۸۰ھ میں کوئی چالیس برس کے سن میں شیراز میں مر گئے اور وہیں دفن ہوئے۔ ماں باپ نے پیار سے سیبویہ کہہ کر پکارا۔ اسی لقب سے دنیا میں شہرت پائی۔ اس کی تصنیف "الکتاب" عربی نحو پر سب سے پہلی کتاب ہے اور مسلمانوں کے علمی عروج کے زمانے میں کلام اللہ کے بعد شاید امام سیبویہ کی "الکتاب" ہی وہ کتاب ہے، جو سب سے زیادہ پڑھی جاتی تھی۔ اس زمانے کے بعض اہل نظر نے سچ کہا ہے کہ

> "کسی علم پر () ایسی جامع کتاب نہیں تالیف ہوئی، جیسی ہیئت میں بطلیموس کی "مجسطی"، منطق میں ارسطاطالیس کی "کتاب" اور عربی نحو میں سیبویہ بصری کی "کتاب"۔(۱۰)

"ش" کی آواز کی صفت میں جو تفشّی کا لفظ استعمال کیا، وہ بھی سیبویہ ہی نے

والراء لا تدغم في اللام ولا في النون لأنها مكرّرة وهي تفشّى كأنّ معها غيرها فكرهوا أن يجحفوا بها فتدغم مع ما ليس يتفشّى في الفم مثلها ولا تكرر۔(۱۱)

> "اور "راء" نہ تو "لام" میں مدغم ہوتی ہے اور نہ "نون" میں۔ اس لیے کہ وہ مکرر ہے اور وہ (تلفظ میں) ایسی بھر پور ہوتی ہے کہ (گویا) اس کے ساتھ سوا اس کے کوئی اور (حرف) بھی ہے۔ پس اہل زبان نے پسند نہ کیا کہ اُن کو ("ر" کے ساتھ مدغم کر کے) بوجھل کریں۔ اس لیے ان کا (یعنی "ل" اور "ن" کا) ادغام ایسے (حروف) کے ساتھ کیا جاتا ہے، جو ادا ہوتے وقت منہ کو پُر نہیں کر دیتے ہیں اور نہ تکرار کے ساتھ ادا ہوتے ہیں۔"

اس سے یہ صاف معلوم ہوا کہ تفشّی "ش" کے ساتھ مخصوص نہیں، بلکہ "راء" میں بھی ہے۔ "التمہید" کے مصنف نے اس کا ذکر بالکل نہیں کیا کہ "ر" میں بھی تفشّی ہے۔

اسی صفحے پر چند سطریں آگے چل کے امام سیبویہ نے یہ فرمایا ہے

والشين لا تدغم في الجيم لأن الشين استطال مخرجها لرخاوتها حتى اتصل بمخرج الطاء فصارت منزلتها منها نحواً من منزلة الفاء مع الميم فاجتمع هذا فيها والتفشّي فكرهوا أن يدغموها في الجيم كما كرهوا أن

يدغموا الراء فيما ذكرت لك في الراء۔

"اور "ش" "ج" میں مدغم نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ شین کے ڈھیلے پن (رخاوۃ) کے باعث اس کا مخرج لمبا ہو جاتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ "ظ" کے مخرج سے جا ملتا ہے۔ پس اس کی حالت ویسی ہی ہو جاتی ہے، جیسی کہ "ف" کی (ا) حالت "ی" کے ساتھ اور پھر ان سب (باتوں) کے ساتھ اس میں (یعنی "ش" میں) آواز کی بکھری (تفشی) بھی ہے۔ اس لیے (اہل زبان) نے ناپسند کیا کہ اسے "ج" میں مدغم کریں، اسی طرح جیسے کہ انھوں نے یہ ناپسند کیا کہ "ر" کو ان آوازوں میں مدغم کریں، جن کا ذکر میں "ر" کی بحث میں کر چکا ہوں"۔

تفشی کے جو معنی سیبویہ نے لیے ہیں، وہ آواز کے بھرپور ہونے کے ہیں اور یہ صفت محض "ش" میں نہیں بلکہ "ر" میں بھی بتاتی ہے، علاوہ اس کے خود "ش" کی صفت علاوہ تفشی کے رخاوۃ بھی بتاتی ہے۔ پس "ش" کو خاص کر حرف تفشی کہنا(۱۲)، درست نہیں۔ خود مصنف "المبین" نے ہر حرف کی کئی کئی صفتیں لکھی ہیں۔ اگر یہ سب صفتیں لفظوں کے معنوں سے تعلق کر دی جائیں، تو جس لفظ میں جو صفت چاہیے اور جتنی صفتیں چاہیے، پڑھا دیجیے۔ اس کے معنی یہ ہوں گے کہ لغت میں جو امتیاز ہے، وہ باقی نہ رہے گا اور یہ زبان کی خوبی نہیں، سب سے بڑا عیب ہے۔

"الکتاب" میں سے جو عبارت اوپر دی گئی ہے، اس کے پڑھنے سے یہ تو معلوم ہو گیا کہ امام سیبویہ نے جو بلا شبہہ اسلام میں سب سے بڑا نحوی گزرا ہے، تفشی، رخاوت اور تکریر کو صرف صوتیات کی اصطلاحوں کے طور پر استعمال کیا ہے۔ اسی طرح آوازوں کی اور صفات جو "المبین" میں لکھی گئی ہیں، تقریباً سب کی سب سیبویہ کے ہاں موجود ہیں، مگر صرف آوازوں کی نوعیت کے ظاہر کرنے کو، لفظوں کے معنوں سے انھیں اصلاً تعلق نہیں۔ کیا تعجب کی بات ہے کہ سیبویہ جیسے محقق کو یہ اشتباہ نہ ہوا کہ آوازوں کی صفات کے وہ جو نام رکھ رہا ہے، وہ ان لفظوں کے معنوں کی طرف رہبری کر رہے ہیں، جن میں وہ آوازیں آئی ہیں۔ عربی لغت کی اس عجوبہ خصوصیت کو سیبویہ نے نہیں پہچانا تو خیر۔ اس کے استاد خلیل عروضی نے شعر کی لے کو تاڑ کر بحریں تو تمام کر دیں، مگر حرفوں کے نغمے کو وہ بھی نہ پہچان سکا!!!

دوسرے اور تیسرے باب میں بھی اشارے اور حرف حرکات بیان کیے گئے ہیں۔

تیسرے باب میں یہ جو دعویٰ کیا گیا ہے کہ ہر ثلاثی مادے کے پہلے دو حرفوں (یعنی "ف" اور "ع" کلمے) کی (!) صوتی صفات کے لحاظ سے مادے کے معنی متعین ہوتے ہیں۔ اس دعوے کے ثبوت میں جو مثالیں دی گئی ہیں(۱۲)۔ ان میں سے بعض یہ ہیں:

> "ہمزہ و با جب کسی کلمے میں جمع ہوں گے، تو اس کے معنی میں دوری یا جدائی یا تنافر و توحش کا مفہوم ہوگا مثلاً

لفظ	**معنی**
أبّ	روانگی کا قصد کیا
أبت	دن ایسا گرم ہوا کہ کاروبار چھوٹ گیا
أبد	وحشت کھائی، بدکا
أبر	کھجور کا شگوفہ مادہ کھجور پر ڈالا
أبز	ہرن نے جست کی
أبس	ڈرایا
أبق	غلام آقا سے بھاگا
أبّه من الشیء(۱۴)	اس چیز سے دور ہوا
أبی	انکار کیا یا ناپسند کیا"

اس مثال میں مصنف نے نو لفظوں کے معنے لکھے ہیں۔ ان میں سے صرف چار لفظوں **(ابر، ابس، ابق، ابی)** کے معنے تو ٹھیک ہیں مگر باقی پانچ لفظوں کے متعلق مجھے یہ عرض کرنا ہے، ان کے معنوں کے بیان کرنے میں بڑی افراط و تفریط سے کام لیا گیا ہے اور عربی زبان میں جو معنے ان لفظوں کے آتے ہیں، ان کے لحاظ سے وہ مصنف کے دعوے کو ثابت نہیں کرتے، بلکہ اسے توڑتے ہیں۔ قبل اس کے کہ میں ان لفظوں کے (!) معنوں کی تشریح کروں، یہ عرض کرنا ضروری جانتا ہوں کہ جب کسی لفظ کی اصل کی تحقیق کی جاتی ہے، تو اس کے ابتدائی مفہوم سے بحث کی جاتی ہے اور مرادی یا قیاسی معنی یا وہ معنی جو بعد کو پیدا ہوئے ہیں، بحث سے قطعاً خارج کر دیے جاتے ہیں۔ عربی زبان کے جتنے محقق گذرے ہیں، ان کا طرز عمل بھی یہی تھا۔ یہ اور بات ہے کہ کوئی محقق اپنی اس کوشش میں ناکام رہا ہو کہ لفظ کے ابتدائی معنی دریافت کرے اور اس

طرح اس نے دھوکے سے مرادی معنی کو ابتدائی معنی سمجھ لیا ہو۔ اب ان پانچ لفظوں کے معنی ملاحظہ ہوں، جو عربی کے مستند لغت "لسان العرب" میں درج ہیں

الابّ الكلأ وعبّر بعضهم عنه بانه المرعى وقال الزجاجُ الابّ جميع الكلأ الذى تعتلفه الماشية وفى التنزيل العزيز: وفاكهةً وّابّاً. قال ابو حنيفة سمّى اللّٰهُ تعالى المرعى كُلّهُ ابّاً. قال الفرّاءُ الابّ ما ياكله الانعامُ وقال مُجاهِدُ الفاكهة ما اكلهُ الناسُ والابّ ما اكلت الانعام فالابّ من المرعى للدوابّ كالفاكهة للانسان(۱۵)

"ابّ گھاس (کو کہتے ہیں) اور بعضوں نے اس سے چراگاہ مراد لی ہے۔ زجاج(۱۶) نے کہا ہے کہ ابّ تمام قسموں کی گھاس ہے، جسے چوپائے چرتے ہوں۔ کلام مجید میں آیا ہے، اور پھل (یا میوہ) اور گھاس **(وفاكهةً وّابّاً)**(۱۷) کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سب قسم کے چارے کو ابّ کہا ہے۔ فراء(۱۸) نے کہا ہے کہ ابّ اسے کہتے ہیں، جو چوپائے چرتے ہیں۔ مجاہد(۱۹) کا قول ہے کہ **فاکھۃ** آدمی کھاتے ہیں اور ابّ وہ جسے چوپائے کھاتے ہیں۔ پس ابّ (ا) جانوروں کا چارہ ہے، اسی طرح جیسے انسان کے لیے میوہ ہے"۔

یہ ابّ کے اسمیت کے معنی ہوئے۔ اب اس کے فعلیت کے معنی سنیے:

(۱) ابّ للسير تهيّأ للذهاب وتجهّز (۲) وابّ حرّك (۳) وابّ اذا هزّ بحملة لا مكذوبة فيها (۴) الابّ النزاع الى الوطن وابّ الى الوطن وابّ وطنه..... (۵) ابّت ابابة الشيء..... استقامت طريقته۔(۲۰)

"(۱) ابّ للسیر (سفر کے لیے) چلنے کے لیے تیار ہوا، اور اس کا بندوبست کیا (سفر کی ضروریات کو مہیا کیا)۔ (۲) ابّ جنبش کی۔ (۳) جب (کسی نے) ایسے حملے کے لیے حرکت کی، جو جھوٹا نہ ہو، تو کہیں گے ابّ۔ (۴) ابّ (اپنے) وطن کا اشتیاق ظاہر کیا۔ (۵) اس چیز کا ڈھنگ مستقیم ہے یعنی اس چیز میں استقامت یا استقلال ہے"۔

معنی نشان ۵ میں محض استقامت ہے، جس میں کوئی شائبہ دوری، جدائی، تنافر، توحش کا

نہیں۔ ۴ میں اشتیاق، شوق یعنی قوی خواہش ہے۔ دوری کا مفہوم شوق اور خواہش کے معنی میں سمایا نہیں جا سکتا، کیونکہ ان کا مفعول فاعل سے عموماً جدا یا دور ہوتا ہے۔ ۲ اور ۳ میں محض جنبش کا مفہوم ہے، سو دوری یا توحش اس میں بھی نہیں۔ اس کی صورت یہ ہے کہ جب چلنے کے ساتھ استعمال ہو تو بھی أبّ کے معنی محض تیاری اور بندوبست کرنے کے ہوں گے۔

پس معلوم ہوا کہ اس فعل میں مفہوم ہے میلان یا شوق اور استقامت کا (کہ وہ بھی شدت میلان کا نتیجہ ہے)۔ اب سوال یہ ہے کہ میلان اور گھاس میں کیا ربط ہے؟ غالب یہ کہ اس مادے کے ابتدائی معنی گھاس کے تھے۔ جانور کا میلان چارے کی طرف نہایت قوی ہوتا ہے۔ اس کا چارے کا شوق اشتیاق، اس کی طرف لپکنا، اس کی طرف جانے کا ارادہ کرنا، اس کی طرف سے منہ موڑنا، سب معلوم۔ یہ ساری باتیں اسی طرف اشارہ کرتی ہیں کہ أبّ (اسم) ابتدا میں تھا، اس سے فعل (أبّ) بنا اور اس اسم میں نہ تو دوری یا جدائی ہے۔ (؟) نہ تنافر یا توحش۔

أبدَ کے معنی ہیں، (دن) بہت گرم ہوا اور بس۔ مصنف "العین" نے اس کے جو معنی لکھے ہیں، اس میں یہ ٹکڑا بھی ہے کہ کاٹ دار چھپٹ یا "لغت کی کسی کتاب میں نہ ملے گا۔ پس کاٹ دار چھپٹ جانے کی قید صحیح نہیں۔

أبَدَ کے ابتدائی معنی تو بہت طویل زمانے کے ہیں اور اس میں دوری ضرور ہے، مگر جانور کے بھڑکنے کے معنی بعد کے ہیں۔ ملاحظہ ہو:

الأبدُ الدهرُ..... والأبد الدائم والتأبيد التخليد وأبدَ بالمكان..... أقام به ولم يبرحه..... وأبدت البهيمة..... أي توحشت..... والقفرُ آبدٌ والشيء آبدٌ وقيل سميت بذلك لبقائها على الأبد۔ (۲۱)

"(۱) الأبد ۔۔۔ دوام ۔۔۔ التأبيد (کسی جگہ رہنا)، أبد بالمكان کسی جگہ (جما) رہا اور وہاں سے نکلا نہیں۔ (۲) أبدت البهيمة توحشت: کہانی۔ (جانور کو) ... تو آبد رہا ... تو آبدہ کہتے ہیں اور کہا جاتا ہے کہ یہ نام بھی آبد کا اس لیے دیا گیا کہ اس کا توحش (ہمیشہ) باقی رہتا ہے (چاہے کتنا ہی سدھایا جائے)"۔

"لسان العرب" کی اس تشریح کے بعد تو کوئی شبہ نہیں رہا کہ اس لفظ کے ابتدائی معنی

توحش کے نہیں ہیں، بلکہ تشنگی کے ہیں۔ پھر اس میں وہ خاصیتیں بیان کرنے کے لیے مصنف ''لمہیں'' سے بحث میں لا رہے ہیں۔

لبہ کے معنی مصنف لکھتے ہیں: بر محور کا شگوفہ یا محور پر ڈالا۔ یہ صورت مواصلت کی ہے اور مواصلت ان سب خاصیتوں کا ضد ہے، جن کو مصنف اس لفظ کے پہلے دو حرفوں میں بتاتے ہیں۔

لبہ کے معنی ہیں: (کسی چیز کو) پایا، یا جھولی ہوئی چیز کو پا کر یا اور **لبۃ** خوبی، چمک اور فخر کو کہتے ہیں۔ **تلبّہ علی ملہٗ** اس نے فلاں شخص پر فخر جتایا یا تکبر دکھایا''۔

مصنف نے اپنے دعوے کی دلیل میں **[illegible]** پر کئی اعتراض وارد ہوتے ہیں: (۱)

پہلا یہ کہ اس کے جو معنی مصنف نے لکھے ہیں، وہ **لبس** کے نہیں ہیں، بلکہ **تلبّسہ** کے ہیں۔ مزید یہ کہ یہ لفظ باب تفعیل سے (یعنی **فعّل** کے وزن پر) کلام عرب میں پایا بھی نہیں ہے۔

دوسرے یہ کہ **[illegible]** ثلاثی مزید فیہ سے ہیں۔ اس کو اس بحث میں لانا درست نہیں۔ یہاں لفظوں کے قدیم ترین معنوں سے بحث ہے۔ اس لیے ثلاثی مجرد کو پیش کرنا چاہیے۔

تیسرے یہ کہ **[illegible]** معنوں کو متاثر کر دیتا ہے، عربی کا مبتدی بھی جانتا ہے کہ مطلوب کا صلہ جب **عن** ہو، تو مخالف معنی پیدا ہوتے ہیں۔ مثلاً **رغب عن الشیء** ہوے اس چیز سے منہ موڑا یا اسے ناپسند کیا، اور **رغب فیہ** کا لفظ ہے، جس کے معنی ہیں وہ اس کی جانب مائل ہو جاتا ہے۔ حیرت ہے کہ مصنف نے اس طرف مطلق توجہ نہیں کی۔ اپنی کتاب کے صفحہ ۳۷ پر جو دوسری مثال پیش کی ہے، اس میں **أزم** کے معنی جدا ہو الگ ہو دیے ہیں، حالاں کہ یہ **أزم عنہ** کے معنی ہیں۔ **أزم** کے معنی ہیں: (بچہ کو) پیٹ بھر کے کھانا دینا جس میں جدائی کا کوئی شائبہ نہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کو جب کسی لفظ کے معنی مفید مطلب نہیں ملتے ہیں، تو **عن** کے صلہ سے وہ کم سے کم ان لوگوں کے لیے جو عربی نہیں جانتے، ایک طرح کا ثبوت اپنے دعوے کا بہم پہنچاتے ہیں، مگر یہ نہیں سمجھ میں آتا کہ خود ان کو بھی اس سے کوئی اطمینان ہو جاتا ہے یا نہیں۔ وہ دعوی جس کے ثبوت میں یہ لفظ پیش کیا گیا ہے، یہ ہے:

''ہمزہ دال اور راء سے متصل اگر جمع ہوں، تو معنی تنگی اور بے دلی کے پیدا ہوں گے''۔ (۲۲)

اس دعوے کے ثبوت میں جو امثال پیش کی گئی ہیں، ان میں سے صرف ایک کا ذکر کروں گا

أزج ''سختی کی''۔ مگر لغت میں اس کے لمبا ہونے کے معنی ہیں، مثلاً أزج الـــــــهشأزجـــــــب ''(چال میں) تیزی کی''۔ سختی، تنگی یا بے دلی کے معنی مطلق نہیں ہیں۔

اب تک تو انھیں لفظوں کا ذکر ہوا، جن کو مصنف نے خود پیش کیا ہے۔ مگر یہ ان کے دعوے کی {|} دلیل کا کام نہیں دے سکتے، بلکہ ایک بڑی حد تک ان کے دعوے کے خلاف پڑتے ہیں۔ جیسے لفظ ایسے بھی ہیں، جن کا ذکر انھوں نے نہیں فرمایا ہے، مثلاً ہمزہ اور باء والے لفظوں میں۔

أب (ابو)	**باپ**	اس میں دوری، جدائی، تنافر یا وحشت کون بتا سکتا ہے؟
أبث	گالی دی	اس میں تنافر ضرور ہے، مگر اس لفظ کے ایک اور معنی بھی ہیں، اونٹنی کا دودھ پیا جس میں وہ کوئی بات نہیں، جسے مصنف ثابت کرنا چاہتے ہیں اور قرینہ یہی ہے کہ اونٹنی کا دودھ پینا ابتدائی معنی ہیں۔
أبق	جمع کیا مہمانوں کی ضیافت کا سامان کیا	
أبس	خوش دل ہوا	اس کا ہر حرف اہل لغت نے مشــــتلیط، مشـــــــسداط والے بھی اچھی طرح جانتے ہیں
أبص	اونٹ کا زانو باندھا	
أبط	بغل	وہ خاصیتیں ان لفظوں میں بھی نہیں ملتیں
أبل	اونٹ	

اسی طرح چند حرفوں کے ایک لفظ میں جمع ہونے کا اثر معنوں پر بتایا ہے (۲۳) اور بہت کھینچ تان کر مطلب نکالنے کی بے نتیجہ کوشش کی ہے۔ مصنف کے اس طرز استدلال کو دیکھ کر شیخ سعدی کا وہ مصرعہ کا استدلال بے اختیار یاد آیا جس کی رو سے انھوں نے ثابت کر دکھایا تھا کہ ''حاجی'' کے معنی ہیں ''سگ''۔

تیسرے باب میں مصنف نے جو کچھ تقریر فرمائی ہے، اسے بنیاد سمجھ کر چوتھے باب کی عمارت کھڑی کی ہے، اور اس کا نام رکھا ہے ''ایک سوفسطائیت کا امتحان''۔

اس باب کی سہ تالیف یہ ہے کہ ''ایک مستشرق کے تحت مقالہ کا سمجھنا اس بحث پر موقوف ہے''۔ (۲٤)

وہ مستشرق جرجی زیدان ہے۔ (۲۵) {|}

سوفسطائیت یہ کہ وہ بعض لفظوں کو جو عربی میں مستعمل ہیں، غیر زبانوں سے ماخوذ بتاتا ہے، ثلاثی مادوں کے تیسرے حرف کو زائد تصور کرتا ہے اور بعض عربی لفظوں کو حکایت صوت کے اصول پر مبنی جانتا ہے اور ان ذرائع سے عربی کو کم مایہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔(۲۶)

مصنف اپنے بیان کے سلسلے میں آگے بڑھ کر لکھتے ہیں:

> ''زیدان اپنی تحقیق کے سلسلہ کو یورپ کے سلسلہ تحقیق کی پیروی ثابت کرتا ہے، چناں چہ اس بحث کے مستشرقین کا انتساب کے سب عربی زبان کے متعلق جو کچھ لکھ رہے ہیں، ان کا ماخذ جرجی زیدان کی تصانیف ہیں یا [illegible] نولڈیکے کے اقوال۔ مجھے اس موقع پر استاد کی طرف متوجہ ہونے کی ضرورت تھی، نہ شاگرد کی طرف۔ لیکن مصیبت یہ آ پڑی کہ اہل مشرق میں سے ایسے اشخاص جن کے دماغ ماؤف تھے اور ان کا سرمایہ ناز و افتخار محض یورپ کی نقالی اور اہل مغرب کی غلامی تھی، ان کے منہ سے بھی یہی سفوات صدائے بازگشت ہو کر نکلنے لگے۔ اس لیے ضرورت سمجھی گئی کہ جرجی زیدان کی طبیعت کی سوفسطائیت اچھی طرح ظاہر کر دی جائے''۔(۲۷)

مصنف نے جو جرجی زیدان اور مستشرقوں پر اپنے سخت غصے کا اظہار فرمایا ہے، اس کی مطلق ضرورت نہ تھی۔ یورپ کے علما کے نزدیک جرجی زیدان کا شمار لسانیات کے ماہروں میں نہیں کیا جاتا ہے اور یہ خیال [illegible] صحیح نہیں کہ ''اس بحث کے مستشرقین کا ماخذ جرجی زیدان کی تصانیف ہیں''۔ جہاں تک لسانیات کا تعلق ہے، نولڈیکے بھی ان لوگوں میں ہیں، جن کے اقوال [illegible] کے ماہروں کا ماخذ ہیں۔ کاش ''[illegible]'' کے مصنف مستشرقوں کی تصنیفوں کو خود پڑھتے اور دیکھتے کہ ان کا ماخذ انھیں بزرگوں کی تصانیف ہیں، جنھوں نے اسلام کے زریں عہد میں علوم عرب کی بنیاد رکھی تھی۔ اسلامی علم کی جو خدمت پچھلے سو برس میں یورپ کے علما نے کی ہے، اس کا اعتراف نہ کرنا ہماری سخت ہٹ دھرمی ہوگی اور اس ہٹ دھرمی یا ناشکر گزاری سے یورپ کے علما کا مطلق کوئی نقصان نہیں، بلکہ خود ہمارا ہی خسارہ ہے۔ ہمارا یہ حال ہے کہ ہم خود اپنے بزرگوں کے کارناموں کو فراموش کر چکے ہیں اور اگر اغیار ہمارے بزرگوں کے علم و فضل سے مستفید ہو کر ان کی تصانیف (|) اور اقوال کو اپنا دلیل راہ بناتے ہیں، تو ان کو ہم گمراہ ثابت کرتے

میں کوشاں ہیں۔ پست ہمتی اور ناشکری کی حد ہوگئی۔ یورپی مستشرقوں کے علاوہ جس گروہ کو مصنف نے اس مقام پر یاد فرمایا ہے، وہ اہلِ مشرق ہیں، جنھوں نے مغربی تعلیم بھی پائی ہے۔ بد قسمتی یا خوش قسمتی سے راقم الحروف بھی اس گروہ میں شامل ہے اور اس لیے اس کو یہی شایاں ہے کہ وہ اس امر میں کچھ نہ کہے۔

جرجی زیدان کے متعلق ابھی کہا جا چکا ہے کہ وہ لسانیات کا ماہر نہیں۔ اس نے کوشش کی کہ اس فن کو عربی زبان میں منتقل کرے اور اس لیے وہ تمام عربی دانوں کے شکریے کا یقیناً مستحق ہے۔ فن کے بعض اصول میں اس نے دانستہ یا نادانستہ مبالغہ کیا، مثلاً حکایت صوت کے بارے میں، ورنہ لسانیات کے ماہروں نے اس مسئلے کو اسی حد تک مانا ہے، جس حد تک نحاۃ عرب نے۔(۲۸)

مادّے کے سہ حرفی یا دو حرفی ہونے کے متعلق صرف یہ کہنا کافی ہے کہ عربی کے حدود کے اندر بلاشبہ مادہ سہ حرفی ہے۔ اس کے دو حرفی ہونے کی بحث محض عربی سے متعلق نہیں، بلکہ اس قدیم سامی زبان سے متعلق ہے، جس سے تمام سامی زبانیں (عربی، ارامی، عبرانی وغیرہ) نکلی ہیں۔ یہ بات "المبین" کے مصنف کی نظر میں غالباً اس لیے نہیں آئی کہ اس کے نزدیک تاریخ سے بحث کرنا جائز نہیں۔

اب رہی یہ بات کہ عربی میں اور زبانوں کے لفظ آگئے ہیں، سو اس کی شہادت اوائلِ اسلام سے لے کر اس وقت تک عربی کے ادیب و نحوی دیتے چلے آئے ہیں۔(۲۹) بھلا ان کے قول کے ہوتے ہوئے "المبین" کے ان لفظوں کا کیا وزن ہو سکتا ہے:

> "… اس کی کیا ضرورت باقی رہتی ہے کہ عربی کی بے مائیگی دکھانے کے لیے حکایت صوتی کی آواز سنی جائے، پھر سامی زبانوں سے بھیک مانگی جائے، کچھ آریہ زبانوں سے خیرات لی جائے …"۔(۳۰) (ا)

میں اس قدر عرض کروں گا کہ مسلمانوں کی عصبیت کو برانگیختہ کرنے کے لیے اس علمی بحث کے ذیل میں جو بے مائیگی، بھیک اور خیرات کے لفظ لائے گئے ہیں، ان کی مطلق ضرورت نہ تھی۔ کاش ہمارے ہاں کے مصنفین قلم اٹھانے سے پہلے اپنے موضوع کا صحیح اور کافی مطالعہ کر لیا کرتے۔ مصنف "المبین" قدم قدم پر لسانیات کے ماہروں کے تعصب کی شکایت دردناک لفظوں میں کرتے ہیں،(۳۱) حالاں کہ وہ سب شکایتیں سراسر بے جا ہیں۔ یورپ کے محققوں

نے جو اصول لسانیات کے قائم کیے ہیں، وہ علمائے اسلام کے اقوال سے مطابق ہیں۔

پانچویں باب میں مصنف نے اپنے خیال میں "فلسفہ ارتقائے لسان" بیان فرمایا ہے۔ جیسا کہ انھوں نے باب کے شروع میں بتایا ہے۔ اپنے اس "فلسفے" کی بنیاد انھوں نے "اشتقاق کبیر" پر رکھی ہے، جس سے وہ اگلے باب میں بحث کریں گے۔ یعنی پانچواں باب چھٹے باب کا مقدمہ ہے۔ پس یہاں پانچویں باب کی تفصیلات سے بحث کرنا بے ضرورت ہے۔ بس بتا دینا کافی ہے کہ حکایت صوت کے معاملے میں جرجی زیدان نے مبالغہ کیا ہے، جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے۔ ایک زمانے میں یورپ میں حکایت صوت کے نظریے کو بہت فروغ ہوا، مگر بہت جلد اس کی حد بندی ہوئی، اس طرح پر کہ کسی زبان کے سب مادے حکایت صوت پر مبنی نہیں، البتہ بعض مادے اس پر مبنی ہیں۔ یہی مسلک علمائے اسلام کا بھی ہے۔

چھٹا باب جس کا نام "فلسفہ اشتقاق" رکھا گیا ہے، اسی پر "المیں" کی عمارت کھڑی کی گئی ہے۔ لیکن اس باب میں ابو الفتح ابن جنی کے اس نظریے کا بیان ہے، جسے "اشتقاق کبیر" یا "اشتقاق اکبر" کا نام دیا گیا ہے اور جسے اہل لغت نے مانا نہیں ہے۔ قبل اس کے اس نظریے سے بحث کی جائے، بہتر ہوگا کہ یہ معلوم کیا جائے کہ یہ نظریہ قائم کرنے کی کوشش جس شخص نے کی وہ کون تھا اور کس زمانے میں تھا۔

ابو الفتح عثمان بن جنی یونانی الاصل تھے۔ ۳۳۰ھ سے کچھ قبل پیدا ہوئے اور ۳۹۲ھ میں وفات پائی۔(۳۲) (ا) اس طرح پر ان کے علمی مشاغل کا زمانہ چوتھی صدی کے نصف آخر میں پڑتا ہے۔ ابن جنی کے استاد ابو علی الفارسی تھے، جو ۲۸۸ھ میں پیدا ہوئے اور جنھوں نے ۳۷۷ھ میں (ابن جنی سے پندرہ برس پہلے) وفات پائی۔(۳۳) اسی سلسلے میں یہ بتا دینا فائدے سے خالی نہ ہوگا کہ زبان عرب کا ایک اور بہت بڑا محقق بھی ابو علی الفارسی کے شاگردوں میں تھا۔ یعنی "صحاح" کا مصنف ابو نصر اسمٰعیل بن حماد الجوہری الفارابی (المتوفی ۳۹۳ھ)۔(۳۴) یہ سب حضرات چوتھی صدی ہجری کے ہیں۔ یاد رکھنے کی بات ہے کہ عربی زبان کی اور اس کی صرف، نحو اور لغت کی تحقیق پہلی صدی میں شروع ہوئی تھی اور بلا خوف تردید یہ کہا جا سکتا ہے کہ دوسری صدی ختم ہونے سے پہلے ہی پہلے ان علموں کی تدوین بھی ہو گئی تھی۔ سیبویہ کی یادگار "الکتاب" تکمیل کو پہنچ چکا تھا اور اس کا معاصر استاد خلیل "کتاب العین"(۳۵) کی بنیاد ڈال چکا تھا۔ ابو عمرو [illegible] بن

علاء، یونس بن حبیب اور الکسائی جیسے امامانِ تحقیق و تدقیق کی داد دے کر اس دارِ فانی سے اٹھ چکے تھے۔ الفراء، ابو عمرو الشیبانی، ابو عبید، الاصمعی اور ابو زید الانصاری بھی اسی زمانے میں شمار ہوں گے۔ اس لیے کہ یہ سب محقق تیسری صدی کے پہلے پندرہ برس کے اندر اندر رحلت کر چکے تھے۔ انہیں کے ہم عصر اور شاگرد، ابو عبید، ابو حاتم السجستانی، ابن السکیت، ابن قتیبہ، ابو حنیفہ، مبرد اور ثعلب تیسری صدی کے ختم ہونے سے بہت پہلے گزر چکے تھے اور اس فن عروج کے زمانے کے سب سے بڑے لغوی ابن درید نے کم و بیش ستر برس انہی مشاغل میں مصروف رہ کے ۳۲۱ھ میں وفات پائی۔ یہ وہ ہستی تھی، جسے "خاتم اللغویین" کہیے تو بجا ہوگا۔

تعجب اور سخت تعجب ہے کہ ان بزرگوں میں سے ایک کی نظر بھی عربی زبان کی اس خصوصیت پر نہ پڑی، جس کا نام ابن جنی نے "اشتقاقِ اکبر" رکھا ہے، اور طرفہ یہ کہ جب ابن جنی نے اس راز کو منکشف کر دیا تب بھی (!) اس کی طرف کسی نے توجہ نہ کی۔

ابن جنی خود لکھتا ہے

باب في الاشتقاق الاكبر: هذا موضع لم يسمّه احد من اصحابنا غير ان ابا علي رحمه الله كان يستعين به و يخلد اليه مع اعواز الاشتقاق الاصغر لكنه مع هذا لم يسمّه و انما كان يعتاده عند الضرورة و يستروح اليه و يتعلّل به و انما هذا التلقيب لنا نحن و ستراه فتعلم انه لقب مستحسن (۳۶)

"باب اشتقاقِ اکبر کے بیان میں: اس کا نام ہمارے اصحاب (یعنی استادوں اور ہم عصروں) میں سے کسی نے نہیں رکھا۔ سوا اس کے ابو علی m اس سے مدد لیا کرتے اور جہاں اشتقاقِ اصغر سے کام نہ چلتا، وہ اس کی (یعنی اشتقاقِ اکبر کی) طرف جھکتے، لیکن باوجود اس کے انہوں نے (اشتقاقِ اکبر کا) نام نہیں دیا، وہ صرف ضرورت کے وقت اس کی طرف رجوع کرتے اور (مطالب کی) تشکیل کرنے کے لیے اس سے لطف اٹھاتے اور دل بہلاتے اور یہ نام ہم نے دیا ہے اور تم دیکھو گے کہ یہ لقب بہت اچھا ہے"۔

اس کے بعد کہتے ہیں کہ میرے نزدیک اشتقاق کی دو قسمیں ہیں: کبیر اور صغیر۔ صغیر تو وہ ہے، جسے لوگ جانتے ہیں اور جو کتابوں میں موجود ہے، یعنی ایک مادے کو لے کر اس سے صیغے بنا لیے۔

وأما الاشتقاق الأكبر فهو أن تأخذ أصلا من الأصول الثلاثية(۲۷) فتعقد عليه وعلى تقاليبه الستة معنى واحدا تجتمع التراكيب الستة و يتصرف من كل واحد منها عليه وإن تباعد شيء من ذلك رد بلطف الصنعة والتأويل إليه(۲۸)

> "اور اشتقاق اکبر یہ ہے کہ کوئی ثلاثی مادہ لے لو اور اس کے حرفوں کو الٹ پلٹ کر جو چھ صورتیں بنیں، ان سب پر ایک ہی معنی جما دو اور ان تراکیب ستہ (چھوں ترکیبوں) کو اور ان میں سے ہر ایک سے اس کے جو صیغے نکلتے ہوں، ان کو بھی جمع کر کے انہیں معنوں میں ڈھالا جائے اگر ان میں سے کوئی چیز متباعد ہو تو وہ لطف صنعت اور تاویل کی مدد سے اسی ایک معنی کی طرف پھیر دی جاتی ہے"۔ (۱)

اس کا مطلب یہی تو ہوا کہ کھینچ تان کر چھ لفظوں کے معنی ایک کر دو۔ لفظوں کے معنی بتانا کسی چیز کے مفہوم کو بے کم و کاست بیان کرنا ہے۔ اس میں "لطف صنعت" یا "تاویل" کو کیا دخل؟ متقدمین نے اس کاریگری کو ہمیشہ حقارت کی نظر سے دیکھا اور لغت کے معاملے میں خصوصاً نہایت احتیاط سے کام لیا۔ مگر وہ اسلام کے علمی عروج کا زمانہ تھا اور یہ اس عروج کا آخری زمانہ تھا۔ قاعدہ ہے کہ جب کسی قوم کی دماغی ترقی رو بہ انحطاط ہوتی ہے، تو علمی مسائل گورکھ دھندے کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ یہی اس گورکھ دھندے کا حال ہے کہ اس نے کسی زمانے میں فروغ پایا۔ ابن جنی نے تو وہیں یہ بھی مانا ہے کہ یہ تقلیب اشتقاق کے حدود سے باہر ہے،(۲۹) مگر پھر بھی اس کا نام **"الاشتقاق الاکبر"** رکھ کر اس کا ایک پورا باب باندھا اور اس میں ہر امر "لطف صنعت و تاویل" سے کام لیا ہے۔ "المبین" کو اسی کا نتیجہ کہنا چاہیے۔

ابو علی الفارسی نے اس نظریے کی بنیاد رکھی۔ اس کے شاگرد ابن جنی نے اسے "اشتقاق کبیر" کا نام دیا۔ مگر دیکھنا یہ ہے کہ اسے مانا کس کس نے؟ سب سے پہلے خیال ابن حماد جوہری کی طرف جاتا ہے کہ وہ ابو علی کا شاگرد تھا اور ابن جنی کا ہم سبق۔ عربی کا نہایت مستند لغت "الصحاح" جوہری کی تصنیف ہے اور موجود ہے۔ مگر اس نظریے کا اس میں کوئی نشان مشکل ہی سے نظر آتا ہے۔ یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس نظریے کو کوئی فروغ نہ ابو علی کی زندگی میں ہوا نہ ابن جنی کی زندگی میں۔ اس کے بعد کے لغویوں نے بھی اس گورکھ دھندے کو نہ مانا، مگر "المبین" کے مصنف کا بیان

ہے کہ

"ابن جنی کے بعد امام رازی، جلال الدین سیوطی اور محدثین نے بھی اپنی تصانیف میں اشتقاق کبیر اور ان مثالوں کا ذکر کیا ہے۔
غرض یہ کوئی نیا مسئلہ نہیں، جسے میں طول دے رہا ہوں، بلکہ قدما نے نحاۃ و متاخرین نے اس کی صحت کو تسلیم کیا"۔ (٤٠) (ا)

یہ کہہ دینا کہ "فلاں فلاں نے بھی اس کا ذکر کیا ہے" کافی نہیں۔ سوال یہ ہے کہ کس نے ذکر کیا ہے، تو کس طرح؟ "المبین" کے مصنف نے نہ ان تصنیفوں کا حوالہ دیا، نہ ان صفحوں کا جن میں (٤١) وہ ذکر آیا ہے۔ جن لفظوں میں جلال الدین سیوطی نے "اشتقاق اکبر" کا ذکر کیا ہے، انھیں بھی سن لیجیے۔

"المزہر" میں اشتقاق کو بیان کرتے آخر میں لکھا ہے۔

وھذا ھو الاشتقاق الاصغر واما الاکبر فیحفظ فیه المادۃ دون الھیئة فیجعل ق و ل و و ل ق و و ق ل و ل ق و و تقلباتھا الست بمعنی الخفة و السرعة و ھذا مما ابتدعه الامام ابو الفتح ابن جنّی و کان شیخه ابو علی الفارسی یأنس به یسیراً و لیس معتمداً فی اللغة و لا یصحّ ان یستنبط به اشتقاق فی لغة العرب و انّما جعله ابو الفتح بیاناً لقوۃ ساعدہ و ردّہ المختلفات الی قدر مشترک مع اعترافه و علمه بانه لیس ھو موضوع تلک الصیّغ و ان تراکیبھا تفید اجناساً من المعانی مغایرۃ للقدر المشترک وسبب اھمال العرب وعدم التفات المتقدمین الی معانیه ان الحروف قلیلة و انواع المعانی المتفاھمة لا تکاد تتناھی فخصوا کل ترکیب بنوع منھا لیفیدوا بالتراکیب و الھیئات انواعاً کثیرۃ لو اقتصروا علی تغایر المواد حتّی لا یدلوا علی معنی الاکرام و التعظیم الا بما لیس فیه شیء من حروف الایلام و الضرب لمنافاتھما لھما لضاق الامر جداً و لاحتاجوا الی الوف حروف لا یجدونھا بل فرّقوا بین مُعتق و مُعتَق بحرکةٍ واحدۃ حصل بھا تمییز بین ضدّین۔ ھذا و ما فصلوہ لحصر

والنسبُ والخفة ولسنا نقول إنّ اللغة أيضاً اصطلاحيةٌ بل المراد بيان أنها وضعت بالحكمة كيف فرضت فهي باعتبار المادّة دون هيئة التركيب من مسائل [illegible] عاينتُ ذلك ولا ينكر مع ذلك أن يكون بين التراكيب المتحدة المادّة معنى مشترك بينها هو جنس لأنواع موضوعاتها، ولكنّ التعويل على ذلك في جميع موادّ التراكيب كطلبٍ لعنقاء مُغرب ولم تحمل الأوضاع البشرية إلا على مفهوم قريبة غير غامضة على البديهة فلذلك أن الاشتقاقات البعيدة جدّاً لا يقبلها المحققون[٤٢] ۔

"یہ اشتقاق اصغر ہے جس سے (لغوی) استدلال کیا جاتا ہے۔ (یعنی جو اشتقاق لغت میں متعارف ہے) اور اشتقاق اکبر یہ ہے کہ اس میں مادے کی وحدت (ترتیبی) سے قطع نظر کر کے (یعنی حرفوں کی ترتیب کا لحاظ نہ کر کے اور انھیں جیسے چاہیں کے جس ترتیب میں چاہیں رکھیں) مادہ ایک ہی مانا جائے۔ اس طرح پر **قول، ولق، وقل، لقو**) اس کی جیسے (مختلف) ترتیبیں صرف خفت اور سرعت کے معنی رکھتی ہیں اور یہ امام ابوالفتح ابن جنی کی ایجاد ہے اور ان کے استاد ابو علی الفارسی بھی اس کی طرف مائل تھے مگر یہ (اشتقاق) علم لغت میں معتبر نہیں اور زبان عرب میں اس طرح کی اشتقاق کا استنباط کرنا صحیح نہیں۔ اسے تو ابوالفتح (ابن جنی) نے اس لیے بیان کیا ہے کہ اپنی قوت اور زور دکھائے کہ وہ کیوں کر ایسی چیزوں کو جو ایک دوسرے سے مختلف ہیں، ایک مشترک معنی کی طرف (ا) پھیر سکتا ہے، باوجود اس بات کے اعتراف اور علم کے کہ وہ (مشترک معنی) ان صیغوں (مشتقات) کا موضوع نہیں اور حقیقت یہ ہے کہ ان (صیغوں) کی ترکیبیں معانی کے ان اجناس پر مشتمل ہوتی ہیں، جو قدر مشترک کی رو سے ایک دوسرے کے مغایر ہیں۔ اہل عرب نے جو ان مختلف معنوں کو اختیار نہیں کیا اور متقدمین نے جو ان کی طرف التفات نہیں کیا، سو اس کا سبب یہ ہے کہ حرفوں کی تعداد کم ہے اور معنوں کے نوع لاتناہی۔ اس لیے انھوں نے ہر ترکیب کو ایک ہی نوع معنی کے لیے مخصوص کر دیا، تاکہ (حرفوں کی) ترکیبوں اور ہیئتوں سے (معنی کے) انواع ممیّز و مستقل ہوں

اور اگر وہ مادّوں کے تغایر کو اس طرح محدود کر دیتے کہ (مثلاً) کسی ایسے لفظ کو اکرام اور تعظیم کے معنوں میں نہ لیتے، جو حروف ایلام و ضرب سے بالکل خالی نہ ہوتا کیونکہ وہ حروف ان خواص کی نفی نہ کرتے ہیں، تو اس طرح تو معاملہ نہایت دشوار ہو جاتا اور ہمیں اور حرفوں کی ضرورت پڑتی جن کا وجود ہی (حروف تہجی میں) نہیں، (متقدمین نے ایسا نہیں کیا) بلکہ ایک اکیلی حرکت کی بنا پر بھی ایک مشتق اور دوسرے مشتق میں فرق کیا، جس سے دونوں (معنوں) میں امتیاز ہو گیا۔ اور انھوں نے جو کچھ کیا، بہت ٹھیک ہے اور بہت مناسب اور بہت آسانی سے سمجھ میں آنے والی بات ہے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ زبان بھی (!) اصطلاحی چیز ہے، بلکہ مقصود اس بات کا بیان کرنا ہے کہ جیسا کہ فرض کیا جاتا ہے، زبان حکمت پر مبنی ہے۔ پس مادّے کا اعتبار بالحاظ رعایت ترکیب کے کرنا زبان میں ایک فساد ڈالنا ہے جس کی توضیح میں کر چکا ہوں۔ اس لکھنے سے اس بات کا انکار نہیں ہوتا کہ (اشتقاق صغیر کے مطابق) جو ترکیبیں ایک ہی مادّے سے ہیں، اُن میں ایک مشترک معنی ہوتے ہیں، وہ (مادّہ) جنس ہے اور اس کے موضوعات اسی (جنس) کے انواع ہیں، لیکن اس حکم کو ترکیبات کے تمام مادّوں پر جاری کرنا ایسا ہی ہے، جیسے کوئی عنقا کو تلاش کرے، (بات یہ ہے کہ) انسانی وضائع کا اعتبار صرف ایسے ہی مفہوموں پر کرنا چاہیے، جو قریب الفہم ہوں، نہ کہ ان پر جو بعید یعنی دور پرے امر ہیں۔ یہی سبب ہے کہ ایسے اشتقاقوں کو جو بہت متباعد ہیں، محققین قبول نہیں کرتے"۔

سیوطی کے لفظوں کا ترجمہ اوپر دے دیا گیا۔ خلاصہ اس کا یہ ہے کہ "اشتقاق اکبر" کے مقابلے میں جس چیز کو "اشتقاق اصغر" کہتے ہیں، وہ تو ایک مستند چیز ہے، مگر وہ "اشتقاق اکبر" محققوں کے نزدیک کوئی چیز نہیں، بلکہ وہ زبان میں ایک فساد پیدا کرتا ہے اور اس کو عربی زبان میں تلاش کرنا ایسا ہی ہے، جیسے کوئی عنقا کی تلاش میں سرگرداں رہے اور ہوا کے سوا کچھ بھی اس کے ہاتھ نہ آئے۔ یہ ہے "المزہر" کا حق۔

مصنف کا یہ کہنا کہ "اشتقاق اکبر" کو "قدما نے لکھا اور متاخرین نے اس کی صحت کو تسلیم کیا" ایک ایسی عبارت ہے، جس پر سمجھ میں نہیں آتا کیا کہا جائے۔ سیوطی کے مفصل اور مدلل بیان سے

یہ پوری طرح معلوم ہو گیا کہ (ا) نویں(۴۳) صدی ہجری تک ابن جنی کا یہ اختراع قطعاً مردود رہا اور اسے کسی نے نہیں مانا۔ متاخرین سے آخر کون لوگ مراد ہیں؟ سوائے ایک احمد فارس الشدیاق کے کوئی مصنف ایسا نہیں ملتا، جس نے ابن جنی کی رائے کو مانا ہو۔ شدیاق موجودہ زمانے کا آدمی ہے اور اس کی کتاب(۴۴) پہلے پہل ۱۲۸۴ھ میں قسطنطنیہ سے شائع ہوئی۔ قلب اور ابدال پر متقدمین کی تصنیفیں شروع سے موجود ہیں، مگر شدیاق نے سب کو پس پشت ڈال کر قلب اور ابدال کے وہی معنی لیے ہیں، جو ابن جنی کی ایجاد ہیں۔ ''الجہین'' کے اکثر مقامات کو دیکھ کر یقین ہوتا ہے کہ وہ شدیاق کی کتاب سے ماخوذ ہیں، مگر کہیں حوالہ نہیں دیا گیا ہے۔ غالباً اس وجہ سے کہ شدیاق کسی شمار میں نہیں اور اسے متاخرین سے بھی بہت بعد کا زمانہ نصیب ہوا تھا۔ محترم مصنف کا یہ دعویٰ واقعات سے بہت دور ہے کہ ''اشتقاق کبیر'' کی صحت کو متاخرین نے مانا ہے بلکہ بلا خوفِ تردید یہ کہا جا سکتا ہے کہ ابن جنی کی اس رائے کو سب نے مردود جانا ہے۔

باوجود اس کے ''الجہین'' کے مصنف صاحب پر مجھ کوئی سخت حملے کا اظہار فرما کر مجھ پر تعصب مذہبی اور تجاہل عارفانہ کا الزام دھرتے ہیں:

> ''وہ اپنی کتاب میں عربی زبان سے بھی بحث کرتا ہے، لیکن یہاں اس کو منطوق کے قلب کرنے کا خیال بھی نہیں آتا ہے۔''(۴۵)

اس کا جواب یہی ہے کہ عربی میں ایسے قلب کو خود علمائے اسلام نے نہیں مانا، بلکہ اُسے زبان کا فساد سمجھا (جیسا کہ سیوطی نے شرح و بسط سے بیان کیا ہے)۔ پھر کوئی بے چارہ کیوں مورد ملامت ہے؟ واقعہ یہ ہے کہ لسانیات ایک ایسا فن ہے، جس سے مذہبی تعصب بہت دور ہے۔ اُس کا مقصود ہرگز یہ نہیں کہ ایک زبان کی برتری دوسری زبان پر ثابت کی جائے، بلکہ لسانیات کا موضوع تحقیقی اور واقعی چیزیں ہیں، نہ کہ تخیلی اور وہمی۔

ابن جنی اور اس کے استاد کے متعلق ایک اور امر کا اظہار بھی یہاں ضروری ہے۔ ''الجہین'' (ا) کے اوراق میں بعض جگہ ایسی عبارت آتی ہے، جس سے خیال ہوتا ہے کہ مصنف ''الجہین'' زبان کے مسائل میں بھی معتزلیوں کے مسلک کو کچھ پسندیدگی کی نظر سے نہیں دیکھتے۔(۴۶) مگر وہ شاید اس بات کو بھول گئے کہ جس نظریے پر وہ اپنی کتاب کی بنیاد رکھ رہے ہیں، اس کے بانی بھی یعنی ابو علی اور ابن جنی دونوں کے دونوں معتزلی تھے۔(۴۷)

چھٹے باب کے دوسرے نصف میں (۴۸) معرب اور دخیل کی بحث ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے یہ سمجھ لیا ہے کہ کسی زبان میں دوسری زبانوں کے لفظوں کا دخل ہو جانا اس کے لیے ننگ و عار کا باعث ہے۔ میں باادب ان کی خدمت میں کچھ ایک بار عرض کرنا چاہتا ہوں کہ یہ میدان مطالعے اور غور و فکر کا ہے، نہ کہ متعصبانہ مناظرے کا۔ انھیں " کے بعض فقرے ملاحظہ ہوں

> "اس زمانہ تک کہ اہل مشرق کے قوی اے ماسیہ یورپ کی غلامی سے آزاد تھے، کسی فرد واحد کو اس کہنے کی جرأت نہ ہوئی کہ عربی زبان غیر عربی زبانوں سے مستعار الفاظ لے رہی ہے۔
>
> اس جامد اور کورانہ تقلید کے نتائج میں سے ہے۔ جواب یہ کیا جا رہا ہے کہ عربی زبان کوئی مستقل زبان نہیں۔ نہ صرف یہ کہ عبرانی یا دیگر سامی زبانوں سے اس میں لفظ لیے گئے ہیں۔ بلکہ دنیا کی کوئی زبان ایسی نہیں رہ گئی جس نے اپنی سخاوت کا ہاتھ عربی کی طرف نہ بڑھایا ہو۔" (۴۹)

ان پر جوش فقروں کے استعمال کی حاجت مصنف کو مطلق نہ ہوتی، اگر انھوں نے سیوطی کے یہ الفاظ پڑھے ہوتے۔

قال ابو عبيدة القاسم بن سلام، اما لغات العجم في القرآن فان الناس اختلفوا فيها فروي عن ابن عباس و مجاهد و ابن جبير و عكرمة و عطاء و غيرهم من اهل العلم انهم قالوا في احرف كثيرة انها بلغات العجم منها قوله طه و اليم و الطور و الربانيون فيقال انها بالسريانية و الصراط و القسطاس و الفردوس يقال انها بالرومية و مشكاة و كفلين يقال انها بالحبشية و هيت لك يقال انها بالحورانية قال فهذا قول اهل العلم من الفقهاء(۵۰)

"ابو عبید قاسم بن سلام کہتے ہیں کہ عجمی الفاظ قرآن میں موجود ہیں، لوگوں نے اس میں اختلاف کیا تو ابن عباس اور مجاہد اور ابن جبیر اور عکرمہ اور عطا اور اہل علم کا یہ قول پیش کیا کہ ان کی رائے میں بہت سے لفظ عجمی زبانوں کے ہیں۔ ان (ا) میں سے اللہ پاک کے کلام میں ہیں۔ **طہ، الیم، طور، ربانیون** کی بابت

> کہا جاتا ہے کہ سریانی کے (الفاظ) ہیں اور **صراط، قسطاس، فردوس** کی نسبت کہا جاتا ہے کہ رومی (یعنی یونانی) ہیں اور **مشکاۃ، کفلین** کی نسبت کہا جاتا ہے کہ حبشی زبان کے ہیں اور **ہیت لک** کی نسبت کہا جاتا ہے کہ حورانی زبان کا لفظ ہے۔ (ابو عبید) کہتے ہیں کہ یہ قول ان اہل علم کا ہے، جو فقہا میں سے ہیں"۔

یہ قول ان بزرگوں کا ہے، جو نہ تو وہ "اہل مشرق" ہیں، جن کے "قوائے دماغ یورپ کی غلامی سے آزاد" نہیں اور نہ ان کے مقتدا یعنی یورپی محققین۔ یہ تو رسول عربی ﷺ کے عزیز قریب اور صحابی حضرت عبد اللہ بن عباس h اور ان کے شاگرد ہیں اور وہ حضرات صرف یہی نہیں فرماتے کہ عربی زبان میں کچھ الفاظ غیر زبانوں کے ہیں۔ بلکہ ارشاد ہوتا ہے کہ کلام الٰہی میں بھی [illegible] ہے۔ یا پاک عجمی الفاظ داخل ہیں۔

مصنف کا یہ خیال کہ یورپ کے علما کی رائے میں "عربی زبان کوئی مستقل زبان نہیں" سراسر غلط فہمی ہی ہے۔ مستشرقین یا مستشرق کسی نے یہ خیال نہیں ظاہر کیا۔

آگے چل کے بعض وہ حروف بتائے گئے ہیں، جو عربی لفظوں میں جمع نہیں ہوتے اور کچھ وہ وزن جو عربی میں نہیں آتے۔(51) یہ سب وہ ہیں، جن کا ذکر علمائے لغت نے کیا ہے، مگر "المبین" کے مصنف نے ان کی مدد سے جو استدلال فرمایا ہے،(52) وہ سراسر غلط ہے۔ ایک معمولی استعداد کا آدمی بھی اس استدلال کے سقم کو ذرا سے غور میں معلوم کر سکے گا اور اس پر مصنف کے یہ دعویٰ ہیں کہ **لجام** اور **مسک** کے متعلق فرماتے ہیں:

> "ان دونوں کو عجمی کہنے میں علمائے لغت سے مسامحت واقع ہوئی"۔ (53)

طوالت کے خوف سے یہ بحث یہیں چھوڑی جاتی ہے۔ آیندہ کسی موقع پر **معرب** اور **دخیل** کے مسائل سے تفصیل (1) کے ساتھ بحث کی جائے۔ اس باب کے باقی ورقوں اور ساتویں باب میں جو کچھ لکھا گیا ہے، وہ بھی اسی رنگ میں ہے، جس کا بیان ان صفحات میں آ چکا ہے، اس کے دہرانے کی ضرورت نہیں، مگر ساتویں باب کا ایک خاتمہ بھی ہے، جس کی یہ عبارت کچھ سمجھ میں نہیں آئی:

> "ایک ثلث حصہ کتاب کا زیادہ سینے میں منقبض بھی ہو گیا لیکن اس منزل پر پہنچ کر غیرت کی بے جا عصبیت عربی کے تعلق و صداقت سے ایسی دست و گریباں ہوئی کہ تاتاریوں اور چنگیز خاں کے ہاتھوں علمی دنیا میں جو کچھ ہوا تھا، تاریخ نے مختصر طور پر

گویا اسے پھر دہرایا۔

> مہینوں کا کیا ذکر، سال پر سال گزرتے چلے گئے لیکن تعصب کا جوش نہ کم ہوا تھا، نہ ہوا۔ کتاب مکمل کی اور بجز سکوت کوئی دوسری صورت امان کی نظر نہ آئی"۔ (ﷺ)

بہت غور کیا، مگر صرف اتنا معلوم ہوا کہ مصنف پر کسی نے ظلم کیا، جس کی یہ شکایت ہے۔ جن لوگوں نے ظلم کیا، وہ "تاتاری" کہے گئے اور ان کے سرگروہ کو "چنگیز خاں" کا خطاب ملا، مگر آخر یہ کس گروہ اور کس شخص کی طرف اشارہ ہے؟ اس قسم کا طنز و کنایہ بھی تقریر و تحریر میں محمود نہیں اور اگر کسی کے جور و ستم کی شکایت ضروری تھی، تو صاف صاف نام لینے میں کون سا امر مانع تھا۔ مصنف کو یہ بھی خیال کرنا چاہئے تھا کہ ناموں کا مخفی رکھنا ان کی مصلحت کے بھی خلاف ہے۔ اس لیے کہ اگر بعض لوگ اس عبارت کو پڑھ کر اس کے لکھنے والے سے ہمدردی کریں گے تو بہت سے لوگ یہ بھی خیال کریں گے کہ ممکن ہے کہ وہ ظالم ایک سخت گیر عادل ہو اور اس کی شکایت بے جا۔ "المبین" کے مصنف کا یہ طرز ادا عجمیت کے رنگ میں ڈوبا ہوا ہے، ورنہ عرب تو جو کچھ کہتا ہے، مردانہ وار کہتا ہے۔

(ماہنامہ معارف، اعظم گڑھ جلد: ۲۵، شمارہ: ۳، رمضان المبارک ۱۳۴۸ھ مارچ ۱۹۳۰ء)

t t t

حوالہ جات

۱- المبین صفحہ ۷
۲- السیوطی المزہر/۶،۷۔ ابن جنی نے بھی (الخصائص صفحہ ۲۹) اسی طرح لکھا ہے۔
۳- المبین صفحہ ۸
۴- المبین صفحہ ۸
۵- المبین صفحہ ۱۱
۶- المبین صفحہ ۱۲
۷- المبین صفحہ ۸۱
۸- المبین صفحہ ۱۸
۹- اس بحث کا ماخذ یقیناً احمد فارس شدیاق کی تصنیف "سر اللیال" ہے لیکن تعجب ہے کہ "المبین" میں شدیاق

اس کی کتاب کا حوالہ نہیں دیا گیا۔

۱۰- یاقوت ارشاد الاریب/۱۸۲

۱۱- الکتاب مطبوعہ کلکتہ صفحہ ۱۰۷۸

۱۲- المبین صفحہ ۱۶

۱۳- المبین صفحہ ۵، ۱۳، ۴۱

۱۴- "المبین میں اس لفظ کو آلہ لکھا ہے مگر یہاں ظاہر ہے کہ یہ کتابت کی غلطی ہے آلہ ہونا چاہیے۔

نوٹ یہ حاشیہ سابقہ طباعتوں سے متعلق ہے۔ اس کی طباعت میں تصحیح کر دی گئی ہے۔ ادارہ

۱۵- لسان العرب/۹-۱۹۸

۱۶- ابو اسحٰق ابراہیم بن محمد بن السری الزجاج المتوفی ۳۱۰ھ بصری اہل لغت میں سے تھا اور المبرد کا شاگرد۔ دیکھو الفہرست صفحہ ۶۰، ابن خلکان ۱۲

۱۷- ابو حنیفہ احمد بن داؤد الدینوری المتوفی ۲۸۲ھ ابن السکیت کا شاگرد تھا۔ دیکھو الفہرست صفحہ ۷۸ و کشف الظنون ۵/۱۶۲

۱۸- ابو زکریا یحیٰی بن زیاد الفراء المتوفی ۲۰۷ھ لغت اور نحو کا امام تھا اور الکسائی کا شاگرد۔ دیکھو معارف ابن قتیبہ صفحہ ۲۷۰، الفہرست صفحہ ۶۶، ابن خلکان ۸۰۸

۱۹- مجاہد بن جبر تابعین میں سے تھے اور حضرت عبداللہ بن عباس کے شاگرد۔ ۱۰۱ھ میں تراسی برس کی عمر میں وفات پائی۔ دیکھو تہذیب الاسماء صفحہ ۵۴۰

۲۰- لسان العرب/۱۹۹

۲۱- لسان العرب/۳۵

۲۲- المبین صفحہ ۳۷

۲۳- المبین صفحہ ۲۸، ۱۰۵، نیز کتاب کے بعض اور مقامات میں

۲۴- المبین صفحہ ۴۴

۲۵- المبین صفحہ ۵۲

۲۶- المبین صفحہ ۵۲

۲۷- المبین صفحہ ۴-۵۳

۲۸- دیکھو ابن درید کتاب الاشتقاق ۳۴۷، ابن قتیبہ ادب الکاتب ۱۱۲ المبین تک گئی، جو صاحب "المبین" کا قول ہے حکایت صوت کے متعلق کہتا ہے

وہذا عندی وجہ صالح ومستحکم یعنی مجھے یہ درست معلوم ہوتا ہے اور یہی مذہب صحیح ہے۔

(دیکھو الخصائص صفحہ ۴۵)

۲۹- حوالہ پچھلے باب کے ذیل میں ملاحظہ کریں۔

۳۰- المبین صفحہ ۵۸

۳۱- مثلاً صفحہ ۶۲

۳۲- الفہرست صفحہ ۸۷، ابن خلکان ۴۲۳

۳۳- الفہرست صفحہ ۶۴، یاقوت ارشاد الاریب ۲/۲۶۷ و ۹/۲، ابن خلکان ۱۶۲

۳۴- یاقوت ارشاد الاریب ۲/۲۶۶

۳۵- عربی لغت کی سب سے پہلی کتاب۔

۳۶- ابن جنی الخصائص ۱/۵۲۵-۶

۳۷- یہ لفظ تاء التانیث ہے غلطی سے الثالثہ چھپ گیا ہے۔
[illegible] نئی طبع میں "کہ الثلثہ" صحیح ہے۔ (دیکھو ۲/۱۲۴ مطبوعہ دار الہدیٰ للطباعۃ والنشر، بیروت طبع ۲

۳۸- ابن جنی الخصائص ۱/۵۲۶

۳۹- الخصائص صفحہ ۱۰

۴۰- المبین صفحہ ۱۱۱

۴۱- امام رازی نے "تفسیر کبیر" کی پہلی جلد میں صفحہ ۷ سے صفحہ ۹ تک اشتقاق اکبر کا ذکر ضرور کیا ہے مگر یہ کہیں سے ثابت نہیں ہوتا کہ انھوں نے اس کی صحت کو مان لیا ہے بلکہ انھوں نے اس کی خرابیوں کی طرف توجہ دلائی ہے۔
(دیکھو ۱/۸، المسئلۃ الثالثہ

اسی طرح ۱۶/۲۲ پر اس نظریے کو سعی باطل اور عمل ضائع کہا ہے کہ ایک لفظ دوسرے سے مشتق کیا جائے۔

امام زمخشری کی "مفصل" میں بھی اس کا ذکر نہیں۔ "اساس البلاغۃ"، "[illegible]" میں کہیں اس کا ذکر نہیں۔ "کشاف" میں اشارۃً بھی ذکر نہیں۔

جلال الدین سیوطی نے جو کچھ لکھا ہے وہ اوپر نقل کر دیا گیا ہے۔

۴۲- سیوطی مزہر/۵-۱۶۴

۴۳- سیوطی ۸۴۹ھ میں پیدا ہوئے اور ۹۱۱ھ میں وفات پائی۔ ان کی تصنیف "المزہر فی علوم اللغۃ و انواعہا" ایک نہایت جامع کتاب ہے جس میں نویں صدی ہجری تک کے ماہرین کے اقوال درج ہیں۔

۴۴- سر اللیال فی القلب والابدال

۴۵- المبین صفحہ ۱۱۲

۴۶- المبین صفحہ ۷۰

۴۷ سیوطی، مزہر ۱/۶

۴۸ المبین صفحہ ۱۱۴، ۱۳۲

۴۹ المبین صفحہ ۱۱۵

۵۰ سیوطی، المزہر ۱/۱۳۰

۵۱ المبین صفحہ ۱۱۸

۵۲ المبین صفحہ ۱۱۴-۱۲۰

۵۳- المبین صفحہ ۱۲۰

۵۴- المبین صفحہ ۱۶۸

*- ڈاکٹر عبدالستار صدیقی مرحوم اپنے ایک خط بنام امتیاز علی عرشی میں لکھتے ہیں

> "میرے تبصرے کے آخری صفحے میں ایک تلمیح ہے، جسے شاید آپ معلوم نہ کر سکیں۔ اس لیے یہاں اُسے واضح کیے دیتا ہوں۔ صاحبزادہ آفتاب احمد خاں مرحوم نے اپنی وائس چانسلری کے زمانے میں ذرا داروگیری کی تھی۔ "چنگیز خاں" "مولوی سید سلیمان اشرف نے (خدا اُن کی مغفرت کرے) صاحبزادے صاحب کا نام رکھا تھا"۔

(نقوش خطوط نمبر، لاہور، اپریل تا مئی ۱۹۶۸، شمارہ ۱۰۹، ۱۰، خط ۳۲، صفحہ ۳۲)

t t t

(۱)

جناب ڈاکٹر عبدالستار صاحب صدیقی (پی ایچ ڈی، پروفیسر الٰہ آباد)

کے

تعقب وتبصرہ پر ایک تنقیدی نظر

—— مولانا اکرام اللہ خاں صاحب ندوی ——

معاون ادبی مسلم ایجوکیشنل کانفرنس

جناب ڈاکٹر صاحب نے مولانا حاجی سید سلیمان اشرف صاحب کی نو تالیف کتاب "المبین" پر معارف کے گذشتہ پرچہ میں تبصرہ فرمایا ہے۔ یہ طویل الذیل مضمون ۲۶ صفحہ پر ختم ہوا ہے۔ یوں تو تبصرہ کے علاوہ اس میں اور کچھ بھی ہے، جس کی توقع کم از کم ڈاکٹر صاحب جیسے شخص سے نہیں کی جا سکتی تھی۔ اگر اس تبصرہ میں دل شکن استہزا سے کام نہ لیا جاتا، تو اچھا تھا۔ ہم کوشش کریں گے کہ اپنی تنقید نفس مسئلہ تک محدود رکھیں۔ تنقید میں ہم نے تبصرہ نگار کی ترتیب کو ملحوظ رکھا ہے۔

صفحہ ۲۰ کے ذیلی نوٹ میں ڈاکٹر صاحب ارشاد فرماتے ہیں:

> "امام رازی نے تفسیر کبیر کی پہلی جلد میں صفحہ ۷ سے صفحہ ۹ تک اشتقاق اکبر کا ذکر ضرور کیا ہے، مگر یہ کہیں سے ثابت نہیں ہوتا کہ انھوں نے اس کی صحت کو مان لیا ہے، بلکہ انھوں نے اس کی کمزوریوں کی طرف توجہ دلائی ہے۔ (دیکھو ۸/۱ المسئلۃ الخامسۃ) اسی طرح ۲۳/۱ پر اس نظریے کو "سعی باطل" اور (۱) "عمل ضائع" کہا ہے۔ کہ ایک لفظ دوسرے سے مشتق کیا جائے"۔

اس کے بعد صفحہ ۲۲ پر ارشاد ہوتا ہے:

> "سیوطی کے لفظوں کا ترجمہ اوپر دے دیا گیا۔ خلاصہ اس کا یہ ہے کہ اشتقاق کبیر کے مقابلے میں جس چیز کو اشتقاق اصغر کہتے ہیں، وہ تو ایک مستند چیز ہے، مگر خود اشتقاق اکبر محققوں کے نزدیک کوئی چیز نہیں، بلکہ وہ زبان میں ایک فساد پیدا کرتا

ہے اور اس کو عربی زبان میں تلاش کرنا ایسا ہی ہے، جیسے کوئی عنقا کی تلاش میں سرگرداں رہے اور ہوا کے سوا کچھ بھی اس کے ہاتھ نہ آئے۔ یہ ہے "المبین" کا معنی۔

گذارش پہلی گذارش یہ ہے کہ مسئلہ زیر بحث میں جہاں تک الفاظ کا بدل کر بامعنی رہنا ہے۔ اس حد تک اس کی صحت کا معیار لغت کی کتابیں ہیں۔ کسی ثلاثی لفظ کو لے کر اشکال ستہ کی طرف مقلوب کیجیے، اس کے بعد ان الفاظ کے معانی لغت میں تلاش کیجیے۔ صحیح طریق عمل یہی ہے۔ اس سے کیا بحث کہ متقدمین یا متاخرین نے اس کو تسلیم بھی کیا ہے یا نہیں؟

اس لیے کہ یہ ظاہر ہے کہ اگر ثلاثی کے حروف کو مقلوب کریں، تو اس کی چھ صورتیں ہوں گی۔ واقعہ یہی ہے خواہ کوئی مانے یا نہ مانے۔ آپ کسی زبان کے سہ حرفی لفظ کو لے کر دیکھ لیجیے۔ اب رہی یہ بحث کہ اس الٹ پلٹ کے بعد وہ بامعنی بھی رہے گا یا نہیں؟ تو لغت کی کتابیں موجود ہیں ان میں تلاش کیجیے۔ اگر وہاں معنی موجود ہیں، تو پھر کسی کے انکار سے کیا معنی؟ اور اگر نہیں موجود ہیں تو پھر کسی کے اقرار سے کیا حاصل؟

دوسری گذارش یہ ہے کہ "المبین" نے تنہا یہ دعویٰ نہیں کیا کہ اشتقاق اکبر اس بنا پر صحیح ہے کہ ابن جنی نے ایسا لکھا ہے۔ بلکہ اس کے ثبوت میں چند ایسے الفاظ پیش کیے ہیں، جن کی چھ شکلوں میں سے پانچ کے معنی معتبر ہیں اور ایک کے ضائع۔ اس کے علاوہ سو سے زیادہ ایسے الفاظ پیش کیے ہیں، جن کی چھ کی چھ شکلیں مستعمل معتبر ہیں۔ کیا اثبات دعویٰ کے لیے اتنی مثالیں کافی نہیں؟

تیسری گذارش یہ ہے کہ از راہ لطف و کرم یہ فرمایا جائے کہ اعتراض دعوے کے کس حصہ پر ہے؟ کیا (ا) ثلاثی کے ٦ اشکال ہونے پر یا ان کے بامعنی رہنے پر یا اس پر کہ ان اشکال ستہ میں ایک مشترک معنی پیدا نہیں ہوتے۔ اول الذکر دو صورتوں کا جواب اوپر عرض کیا گیا۔ لیکن اس سلسلہ میں اس قدر اور گذارش ہے کہ چھ یا پانچ شکلوں کے بامعنی رہنے کی مثالیں زیادہ ہیں، پھر اس کے بعد درجہ بدرجہ ۳، ٤ اور ۲ کے بامعنی رہنے کی۔ البتہ ایسی صورت کہ جس میں ایک ہی شکل معتبر اور بقیہ پانچ متروک و ضائع ہوں، تو اس کے مواقع کم ہی ہیں، جن کو استقرا کر کے مصنف نے لکھ دیا ہے۔(۱)

اب ان الفاظ کے علاوہ اگر کچھ اور الفاظ ایسے پیش کیے جائیں، جن کے یک معنی معتبر اور

پانچ صامتے ہوں اور وہ الفاظ عربی ہوں، تو ان کی تعداد اتنی کم ہوگی کہ [illegible] دوم میں آ جائیں گے۔

غرض اب تجزی صورت پر اعتراض کی گنجائش رہ گئی یعنی اس امکان کی کہ وہ الفاظ جو مقلوب و بامعنی ہیں، ان میں بنی معنی کا اشتراک قرار دینا ممکن نہیں۔ بلکہ محال ہے۔ یہ اس بنیاد پر کہ کوئی چیز بھی فرض کر لیجیے، وہ ممکن ہوگی یا واجب یا ممتنع۔ صورت موجودہ میں امکان کی تو نفی کی گئی۔ تو پھر وجوب کا کوئی موقع نہیں۔ اس لیے محال ہی سمجھنا چاہیے۔ لیکن بایں ہمہ مصنف "المبین" کے عوض کو کوئی جنبش نہیں ہوئی، وہ اپنی جگہ پر قائم ہے۔ وہ امکان کے قائل ہیں، آپ امتناع کے۔ اگر اس معاملہ میں میں آپ کا ہم نوا بن جاؤں، جب بھی الفاظ کا مقلوب ہو کر بامعنی رہنا تو ہر موقع پر مسلم ہے اور جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا ہے۔ لغت کی کتابیں اس کی بہترین شاہد ہیں۔ تبصرہ کے صفحہ ۱۶ سے ۲۳ تک کے متعلق اس قدر عرض کرنا کافی ہے۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس موقع پر جستہ جستہ مقامات سے "المبین" کے اقتباسات نقل کر دیے جائیں تاکہ جن اصحاب نے "المبین" کا مطالعہ نہیں کیا، وہ بھی یہ معلوم کر سکیں کہ اشتقاق کبیر کی بحث "المبین" میں کیوں کی گئی اور مصنف کا اس سے کیا مقصد ہے؟

ملاحظہ ہو المبین صفحہ ۹۶

"صغیر میں مادۂ مشتق منہ سب اور مصدر سے کلمات ماضی، مضارع، ظرف وغیرہ مشتق ہیں۔ لیکن کبیر (ا) میں موضوع یعنی بامعنی ہونا مادۂ مشتق منہ ہے اور سارے کلمات مشتق ہیں۔ گویا صغیر میں اشتقاق حقیقی معنی میں مستعمل ہوا ہے اور کبیر میں بمعنی اصطلاحی۔ جس کا مقصد یہ ہے کہ جب حروف کی ترکیب و ترتیب اس مرتبہ تک پہنچ جائے کہ اس کی دلالت کسی معنی پر ہوتی ہو، تو اب اگر ان حرفوں کی ترتیب بدل بھی جائے، تو وہ لفظ تبدیل شدہ مہمل نہ ہوگا۔ بلکہ اس کا بامعنی موضوع ہونا ایسا مستحکم ہو گیا ہے کہ اب بھی کسی معنی پر اس کی دلالت ضروری ہوگی۔ تبدیل ہیئت سے تبدیل معنی البتہ ہوگا۔ لیکن یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک لفظ موضوع و بامعنی ہیئت کے بدل جانے سے بے معنی و مہمل ہو جائے۔ اشتقاق صغیر میں مشتق منہ کے معنی سارے مشتقات میں جیسا کہ مشترک ہوتے ہیں، ایسے ہی اشتقاق کبیر میں مطلق بامعنی ہونا

سب میں مشترک ہوگا''۔

اس کے بعد مصنف نے لفظ **صخر** کے اشکال بتلوا با معنی الفاظ اور ان پانچ مواقع کا ذکر کیا ہے جہاں الفاظ کی تقلیب یا تو ہوتی نہ ہو یا شکل تقلیبی مستعمل نہ ہو اور بعد ازاں مواقع خمسہ لکھا ہے

''بجز ان پانچ مواقع کے ہر صورت میں لفظ چھ شکل اختیار کرے گا اور با معنی رہے گا، پھر ان سب کے ایسے معنی قرار دیے جائیں گے، جو ہر ایک میں مشترک ہوں۔

یہ مسئلہ بھی گزر چکا کہ اشتقاق کا صحیح مصداق فی الحقیقت اشتقاق صغیر ہی ہے۔ اس لیے کہ یہاں ایک مادہ سے دوسرا لفظ ماخوذ ہوتا ہے۔ لیکن اشتقاق کبیر میں کسی ایک کو دوسرے سے نہ مشتق کہہ سکتے ہیں، نہ باعتبار واقع وہ مشتق ہے۔ اس لیے کہ **عضر** **رقم** ماخوذ ہے، نہ **رقم** **قطلیب**۔ ان میں سے ہر ایک اپنی ہستی مستقل رکھتا ہے''۔

اب صفحہ ۸۰ ملاحظہ کیجیے صاحب ''المبین'' لکھتے ہیں:

''اس ذیل میں خلاصہ یہ ہے کہ ۲۲ مادہ اس کی شکل بدل کر دکھائی ہے۔ لیکن فی الحقیقت بہت کم ایسے الفاظ ایسے نکل سکے کہ جن میں اشتقاق کبیر جاری ہے۔ اس لیے کہ اگر **عسک** کی چھ شکلیں ہوتی ہیں تو (ا) اس کی کوئی ضرورت نہیں، جو **عسک** کی چھ شکلیں کی جائیں اور **عسک** کا تعلق یہ جوڑ دیا جائے۔ یہ اس لیے کہ باعتبار واقع اشکال ستہ میں سے نہ کوئی ماخذ و مشتق منہ ہے، نہ کوئی ماخوذ و مشتق۔ اس **لوٹ پھیر** سے صرف اس امر کی طرف رہنمائی منظور ہے کہ لفظ موضوع کا عربی زبان میں پایا جانا لفظ مستعمل ہے''۔

اب صفحہ ۱۱۱ دیکھیے:

''جو اشارہ کی طرف توجہ دلانے سے مقصد یہ ہے کہ اشتقاق کبیر کا قاعدہ اپنی جگہ پر صحیح ہے۔ نتیجہ تعدد الفاظ ہی کی ہے، جو اشکال مستعمل کرتی ہیں اور ان کے معانی لغات متداولہ میں پائے بھی جاتے ہیں، لیکن ایسے الفاظ بھی ہیں جن کی پانچ یا چار شکلیں ہیں، بقیہ دو یا ایک شکل کے معنی لغت میں موجود نہیں، لیکن باعتبار واقع بے معنی وہ بھی نہیں ہیں۔ ان کی طرف توجہ یوں نہ ہوئی کہ اسی معنی میں ان سے

فصاحت میں بلند مرتبہ لفظ موجود تھا۔ ہمیشہ قاعدہ اور ضابطہ میں کثرت کا لحاظ کیا جاتا ہے، قلیل تعداد، شاذ و نادر کے ذیل میں آجاتی ہے"۔

اب اسی سلسلہ میں صفحہ ۱۱۲ بھی پڑھ لیجیے، جہاں رباعی و خماسی سے اشتقاق کبیر پر بحث کی گئی ہے:

> "ثلاثی کے جملہ کلمات میں اشتقاق کبیر کا عمل ہوگا اور چھ اشکال کے معانی لغات متداولہ میں مل جائیں گے تقریباً سو میں پچانوے۔ لیکن رباعی کی شکلیں چوبیس ہوں گی اور خماسی کی ایک سو بیس، مگر رباعی کی اشکال مقلوبہ زیادہ تر متروک ہوں گی۔ پانچ چھ اور سات شکلوں سے زیادہ کے معنی نہ ملیں گے۔ خماسی کی یہ حالت ہوگی کہ بمشکل دو ایک صورتیں مستعمل المعنی ہوں، یہاں سب کی سب متروک ہوں گی۔ اس ترک کی بھی علت یہی ہے کہ عرب زیادہ حروف سے کلمات کا ترکیب دینا سہولت ادا کے منافی جانتے ہیں۔ اگر خماسی اور رباعی کی کل اشکال مقبول و مستعمل ہو جائیں تو بہت سے الفاظ مقلوب سے رباعی اور خماسی کا ذخیرہ ہو جاتا اور اس کثرت سے زبان کی نفاست میں فرق آجاتا۔ (ا) اسی وجہ سے مصادر اور افعال کا خماسی مزید نہیں آتا یعنی کوئی مصدر اور فعل ایسا نہ ہوگا جس کے حرف اصلیہ پانچ ہوں"۔

ان مندرجہ بالا عبارات کے نقل کرنے کے بعد یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ "الجبین" نے یہ کہاں کہا ہے کہ اشتقاق کبیر حقیقی معنی میں اشتقاق ہے؟ نیز یہ کہاں کہا ہے کہ اشکال مقلوبہ میں باہم مشتق اور مشتق منہ کی نسبت ہے۔ بلکہ ہر جگہ اس کی نفی کی ہے اور بار بار صاف و واضح الفاظ میں مأخذ و ماخوذ یا مشتق، مشتق منہ کہنے سے انکار کیا ہے۔ جیسا کہ صفحہ ۹۶، ۹۸، ۱۰۸ کی منقولہ عبارتوں سے واضح ہوا۔

البتہ یہاں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ جب الفاظ مقلوبہ میں مشتق، مشتق منہ کی نسبت نہیں، تو پھر اس بحث سے کیا فائدہ؟ اس کا جواب مصنف "الجبین" کے الفاظ میں یہ ہے کہ

> "اس الٹ پھیر سے صرف اس امر کی طرف رہنمائی منظور ہے کہ لفظ موضوع کا عربی زبان میں پایہ کتنا بلند و مستحکم ہے"۔

صفحہ ۱۰۸ کی عبارت منقولہ کے سلسلہ میں یہ فقرہ اوپر آچکا ہے۔

علامہ سیوطی m کی تحقیق:

سیوطی m نے اشتقاق کبیر کے بیان کرنے کے بعد الفاظ مقلوبہ کو مشتق بمشتق منہ قرار دیے اور اس بحث میں اسی اشتقاق کو حقیقی معنی میں لے کر قاعدہ اشتقاق کو جاری کرنے میں جو دشواریاں ہیں، بے شبہ ان کو مدلل و مفصل طریقہ سے بیان کیا ہے، لیکن "المبین" کی عبارتیں نقل کرنے کے بعد اب یہ کہنے کی حاجت نہیں کہ سیوطی کا یہ بیان درحقیقت مصنف "المبین" کی تائید ہے اور تائید بھی مدلل۔

البتہ اگر سیوطی خیال ہے تو اظہار کرتے یا یہ کہتے کہ الفاظ مقلوب ہو کر بے معنی ہو جاتے ہیں یا یہ کہتے کہ الفاظ کا بدلنے کے بعد با معنی رہنا کچھ عربی زبان کے ساتھ مخصوص نہیں، بلکہ دوسری زبانوں میں بھی ایسا ہوتا ہے یا یہ کہتے کہ لفظ بدل کر اگر با معنی رہ جائے، تو لفظ معنی دار کے لیے یہ درستی و استحکام کی دلیل نہیں، تو البتہ مصنف "المبین" یا ان ہی کا رد ابطال ہوتا۔

صاف ظاہر ہے کہ علامہ سیوطی کا مقصد یہ ہے کہ اشتقاق صغیر تو حقیقی معنی میں اشتقاق ہے۔ اس لیے قدماء نے (|) اسے اختیار کر کے اس کے لیے قواعد و ضوابط بنائے۔ اور اشتقاق کبیر چونکہ حقیقی معنی میں اشتقاق نہیں، اس لیے یہاں اشتقاق کا قاعدہ جاری کرنا اور اس سے مقصد حاصل کرنا عنقائے مغرب کی جستجو ہے۔ اس ساری بحث کے مطالعہ سے بخوبی ظاہر ہو جاتا ہے کہ جو کچھ مصنف "المبین" نے کہا ہے، علامہ سیوطی بھی وہی کہتے ہیں۔

امام رازی کا بیان (تفسیر کبیر ۱/۹۰۸ مسئلہ ثانیہ):

امام رازی نے یہ بیان کیا ہے کہ اشتقاق اصغر تو سہل ہے، متعارف ہے، مالوف ہے، لیکن اشتقاق اکبر صعب ہے، دشوار ہے اور اس کے وجوہ وہی بیان کیے ہیں، جو صاحب "المبین" نے لکھے ہیں، مثلاً خماسی کی شکلوں کا خال خال با معنی ہونا، رباعی کی اشکال میں با معنی کم اور متروک و ضائع زیادہ وغیرہ وغیر ذلک، پھر ثلاثی کی چھ شکلوں میں سے بعض کا متروک ہونا، جیسا کہ "المبین" نے بھی لکھا ہے لیکن اس کی خرابیوں کا کہیں ذکر نہیں۔ دشواری اور خرابی ہم معنی نہیں، لیکن ان دشواریوں کے تذکرہ کے باوجود امام رازی لکھتے ہیں:

ومع ذلک فان القدر الممکن منہ ہو الغایۃ القصوی فی تحقیق الکلام فی المباحث اللغویۃ

یعنی باوجود ان دشواریوں کے جس قدر بھی از روئے اشتقاق اکبر ممکن ہو، دو لغوی مباحث
میں کلام کی تحقیق کا انتہائے کمال ہے۔

اس فیصلہ کے بعد مسئلہ ثالثہ میں لفظ کلمہ، مسئلہ رابعہ میں لفظ قول، مسئلہ خامسہ میں لفظ
لغت، مسئلہ سادسہ میں لفظ عبارت: ان سب کا اشتقاق بیان کر کے اپنے فیصلہ پر شہادات پیش کر دی
ہے۔ لطف یہ کہ مسئلہ سابعہ میں ابن جنی کی اس فروگذاشت کا تذکرہ کیا ہے کہ اس نے لفظ لغت
اشتقاق بیان کر کے حق نہ نبھائے

**قلت ابن جني قد اعتبر الاشتقاق الاكبر في الكلمة و القول و لم يعتبره
هنا و هو حاصل فيها**

یعنی میں کہتا ہوں کہ ابن جنی نے اشتقاق اکبر کا لحاظ کلمہ و قول میں تو اعتبار کیا اور یہاں یعنی
لفظ لغت میں اس کا اعتبار نہ کیا۔ حالانکہ وہ یہاں حاصل ہے۔

مباحث لغویہ میں نہایت قصویٰ کہ نا چہ جائیکہ لفظوں کا اشتقاق اکبر کرنا، الفاظ مقلوبہ میں معنی
مشترک قائم کرنا، ابن جنی کی فروگذاشت پر توجہ دلانا کیا۔ ایوں کا اظہار کرتا ہے؟

تفسیر کبیر امام رازی (۲۲/۱)

اس باب کو کوئی تعلق اشتقاق صغیر اور اشتقاق کبیر سے نہیں ہے۔ یہاں اسم جنس اور اسم
مشتق کے مقام مذکور ہیں۔ ان کے الفاظ یہ ہیں: (۱)

**اسماء الاجناس سابقة بالرتبة على الاسماء المشتقة لان الاسم المشتق
متفرع على الاسم المشتق منه فلو كان اسمه ايضاً مشتقاً لزم اما التسلسل
او الدور و هما محالان فيجب الانتهاء في الاشتقاقات الى اسماء موضوعة
جامدة فالموضوع غنيّ عن المشتق و المشتق محتاج الى الموضوع فوجب
كون الموضوع سابقاً بالرتبة على المشتق و يظهر بهذا ان هذا الذي
يحتال اللغويون و النحويون من السعي البليغ في ان يجعلوا كل لفظ
مشتقا من شيء آخر سعي باطل و عمل ضائع**

اس کا حاصل یہ ہے کہ اسماء مشتقات کی انتہا اگر اسم جامد پر نہ ہو، بلکہ جامد کو بھی کسی کا مشتق
اسم مشتق کے مشتق کیا جائے، تو یا دور لازم آئے گا یا تسلسل اور یہ دونوں محال۔ پس مشتق کا جامد

پر ختم ہو جاتا ہے اور نحویوں لغویوں کا ہر لفظ کو کسی دوسرے لفظ سے مشتق بنانا سعی باطل عمل ضائع ہے۔

تبصرہ کے صفحہ ٢٤ پر دوسری بحث کا آغاز ڈاکٹر صاحب نے اس طرح کیا ہے

> ''پچھلے باب کے دوسرے نصف میں (صفحہ ١١٤-١٣٢) معرب و دخیل کی بحث ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے یہ سمجھ لیا ہے کہ کسی زبان میں دوسری زبانوں کے لفظوں کا داخل ہو جانا اس کے لیے ننگ و عار کا باعث ہے۔ میں بادب ان کی خدمت میں پھر ایک بار عرض کرنا چاہتا ہوں کہ یہ میدان مطالعے اور غور و فکر کا ہے نہ کہ متعصبانہ مناظرہ کا۔ ''المزہر'' کے بعض فقرے ملاحظہ ہوں
>
> ''اس زمانہ تک کہ اہل مشرق کے قوائے دماغیہ یورپ کی غلامی سے آزاد تھے، کسی فرد واحد کو اس کہنے کی جرات نہ ہوتی کہ عربی زبان غیر عربی زبانوں سے مستعار الفاظ لے کر بنی ہے الخ۔
>
> ان پر جوش فقروں کے استعمال کی حاجت مصنف کو مطلق نہ ہوتی، اگر انھوں نے سیوطی کے یہ الفاظ پڑھے ہوتے الخ''(١)

اس کے جواب میں گزارش ہے کہ ''فقرے'' ''المزہر'' میں جو کچھ بھی ہے، اس کا فیصلہ تو عربی دان ہی کر سکتے ہیں اور وہ بھی اس وقت جب یہ کتابیں ان کے پیش نظر ہوں، لیکن یہاں تو ڈاکٹر صاحب نے مصنف ''المبین'' کے جو الفاظ نقل فرمائے ہیں، وہی بحث کا تصفیہ کرنے کے لیے کافی ہیں یعنی مصنف ''المبین'' عربی زبان کا غیر زبانوں سے بننا تسلیم نہیں کرتے ہیں، نہ یہ کہ غیر زبان کا کوئی لفظ عربی زبان میں نہیں ہے۔ اس کے متعلق میں کچھ نہیں جانتا کہ مصنف ''المبین'' کا مطالعہ کس حد تک وسیع ہے، البتہ یہ جانتا ہوں کہ جناب ڈاکٹر صاحب نے ''المبین'' کا غور سے مطالعہ نہیں فرمایا، ورنہ کم از کم یہ اعتراض تو نہ کرتے۔

مزید اطمینان کے لیے میں ''المبین''(٢) سے عبارت کا ایک ٹکڑا نقل کرتا ہوں، جس سے بخوبی واضح ہو جائے گا کہ اس کے متعلق مصنف ''المبین'' کا کیا خیال ہے۔ وہ لکھتے ہیں

> ''...تعجب ہے کہ کسی زبان میں غیر زبان کا لفظ پایا جانا اور کسی زبان کا کسی زبان سے ماخوذ ہونا، یہ دونوں حقیقتیں جداگانہ ہیں۔ بے شک عربی زبان میں بعض عجمی الفاظ

مستعمل ہیں۔ اسے ہر شخص جانتا ہے۔ یہ نہ کوئی نئی تحقیق ہے، نہ انوکھی بات۔ "نحو میر" پڑھنے والا بھی جو سلسلۂ نحو کی مختصر ابتدائی کتاب ہے، یہ جانتا ہے کہ من جملہ اسباب منع صرف عجمہ بھی ایک سبب ہے۔ اگر عربی میں کوئی لفظ عجمی مستعمل نہ ہوتا، تو عجمہ کو منع صرف کا سبب کیوں قرار دیتے۔ لیکن اس سے یہ نہیں لازم آتا ہے کہ خود عربی الفاظ بھی عجمی الفاظ سے ماخوذ و منقول ہیں۔ یہ اصطلاح یاد رکھی جائے کہ عربی کے سوا کل زبانوں کو عجمی کہا جاتا ہے، خواہ عبرانی ہو یا سریانی، انگریزی ہو یا [illegible]۔ ماسوا عربی کے جو زبانیں ہیں، وہ سب عجمی ہیں"۔

اس عبارت کو پڑھنے کے بعد "المبین" کی وہ عبارت پڑھیے، جو ڈاکٹر صاحب نے نقل کی ہے۔ کیا اس کے بعد بھی ڈاکٹر صاحب کا یہ بیان لائق تسلیم ہے کہ

"مصنف "المبین" نے یہ سمجھ لیا ہے کہ کسی زبان میں دوسری زبانوں کے لفظوں کا داخل ہو جانا اس کے لیے ننگ و عار کا باعث ہے"۔

اس امر کا فیصلہ اب ناظرین کے ہاتھ ہے۔ (۱)

ڈاکٹر صاحب تبصرہ کے صفحہ ۵ پر ارشاد کرتے ہیں:

"صفحہ ۱۳ سے صفحہ ۲۲ تک صفات حروف سے بحث ہے اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ عربی زبان کی ہر منفرد آواز بھی ایک معنی پر دلالت کرتی ہے۔ اس بحث میں اس قدر مبالغے سے کام لیا گیا ہے کہ عربی زبان بالکل ایک مصنوعی چیز معلوم ہوتی ہے"۔

اس کے بعد صفحہ ۸ پر ارشاد ہوتا ہے:

"تعجب کی بات ہے کہ سیبویہ ایسے محقق کو ذرا الجھن نہ ہوئی کہ آوازوں کی صفات کے وہ جام جہاں نما ہے، جو ان لفظوں کے معنوں کی طرف رہنمائی کر رہے ہیں، جن میں وہ آوازیں آئی ہیں۔ عربی لغت کی اس عجوبہ خصوصیت کو سیبویہ نے نہیں پہچانا، تو خیر! اس کے استاد خلیل عروضی نے شعر کی لے کو ناپ کر بحریں تو قائم کر دیں، مگر حرفوں کے نغمے کو وہ بھی نہ پہچان سکا"۔

ڈاکٹر صاحب کے اس بیان کے متعلق یہ گزارش ہے کہ مصنف "المبین" نے تو صاف

لکھ دیا ہے کہ اس کی بنیاد سیبویہ خلیل ہی نے رکھی ہے۔ ملاحظہ ہو

> "جب برکات اسلام نے اس بحر فیض کی لہروں کو عجمیوں تک پہنچایا، اس وقت اس کی ضرورت محسوس ہوئی کہ اہل عجم کو درس عربی کے ساتھ زبان کے اس نظم و خوبی کو بھی سمجھایا جائے، چناں چہ سیبویہ خلیل نے اس تعلیم کی بنیاد رکھی، ابن جنی نے اس پر ایک عمارت تعمیر کی، جسے جلال الدین سیوطی کی توضیح و تشریح نے نگارستان بنا دیا"۔ (۲)

مصنف "المجیب" کے بیان کی تصدیق ملاحظہ ہو۔

وقد عقد ابن جنّي في الخصائص باباً لمناسبة الالفاظ للمعاني وقال هذا موضع شريف نبّه عليه الخليل وسيبويه وتلقّته الجماعة با
الخ (۴) (ا)

اور ملاحظہ کیجیے، امام رازی (**المسئلة التاسعة والعشرون**) اس مسئلہ میں چند الفاظ "خصائص" سے لکھ کر فرماتے ہیں۔

ولهذا الباب امثلة كثيرة ذكرها ابن جنّي في الخصائص (۵)

یعنی اس باب میں جو مسئلہ مذکور ہوا، اس کی مثالیں بہت ہیں، جسے ابن جنی نے "خصائص" میں لکھا ہے۔

اب ذرا "خصائص" کا بیان بھی سن لیجیے، ابن جنی **باب في امساس الالفاظ اشباه المعاني** میں سیبویہ خلیل کے بتائے ہوئے اصول کو بیان فرماتے ہوئے نہایت تفصیل و وضاحت سے قریبا ۱۶ صفحوں میں دو سو مثالوں سے اس حقیقت کو سمجھا رہا ہے

ومن ذلك قولهم خضم وقضم فالخضم لأكل الرطب كالبطيخ والقثاء والقضم للصلب اليابس فاختاروا الخاء لرخاوتها للرطب والقاف لصلابتها لليابس الخ (۶) (**ملخصاً**)

یعنی اگر نرم چیز مثل خربوزے ککڑی کے کھائیں، تو اسے خضم کہیں گے، اور اگر خشک سخت چیز ہے، تو قضم کہیں گے۔ خا حرف رخو ہے اور قاف شدید اور یہ ظاہر ہے کہ رخو کی مناسبت نرم چیز سے ہے اور قاف کی صلابت خشک سخت سے۔

مصنف "المبین" نے صفحہ ۳۱، ۳۲ میں جو الفاظ اور ان کے معانی کی مناسبت بیان کی ہے، وہ سب "خصائص" میں، "[illegible] بعض متأخرین" میں موجود ہیں۔ "خصائص" میں ان کے سوا اور بھی مثالیں ہیں اور بہت ہیں۔

ہاں! یہ ضرور ہے کہ ان مثالوں کو دیکھ کر مصنف کے استقرا نے ایک قاعدہ کی صورت سوت شق کے خیال سے بنا کر پیش کر دی۔ اب یہ عرض ہے کہ اگر سیبویہ، خلیل نے کوئی بنیاد اس کی نہیں رکھی، تو نحو انتساب کا الزام ابن جنی پر ہے، جو اس نحو انتساب کو نہ فخر الدین رازی نے جانا، نہ سیوطی نے۔ (!) ان دونوں کے بعد کسی تیسرے کا نام لینا کیا ضرور ہے!

اس کے بعد ڈاکٹر صاحب تبصرہ کے صفحہ ۷ پر ارشاد فرماتے ہیں:

> "تفشی کے جو معنی سیبویہ نے لیے ہیں، وہ آواز کے بھرپور ہونے کے ہیں اور یہ صفت محض "ش" میں نہیں، بلکہ "ر" میں بھی بتائی ہے۔ علاوہ اس کے خود "ش" کی صفت علاوہ تفشی کے رخاوۃ بھی بتائی ہے۔ پس "ش" کو خاص کر حرف تفشی کہنا (المبین صفحہ ۱۶) درست نہیں۔"

اس کے متعلق گذارش ہے کہ مخارج وصفات سے بحث کرنا در حقیقت فن تجوید وقراءت کا موضوع ہے۔ صرف کی کتابوں میں عموماً اور بعض نحو ولغت کی کتابوں میں بھی اس سے بحث کی جاتی ہے، لیکن یہاں قواعد کا استقصا نہیں پایا جاتا۔ مناسب تو یہ ہے کہ صفات مخارج حروف کے متعلق جو کچھ کہا جائے، وہ ہمیشہ تجوید کی مستند کتابوں سے کہا جائے یا اگر صرف ولغت ہی کی کتابوں سے کہنا ہے، تو اس مقام کا حوالہ دینا چاہیے، جہاں صفات مخارج کا بیان ہو۔ علم کے قواعد سے صفات حروف ثابت کرنا اصل مسئلہ کو مبہم کر کے کھو دینا ہے۔

ڈاکٹر صاحب تفشی کے معنی "بھرپور" فرماتے ہیں اور "المبین" میں "پھیلنا، بکھرنا" لکھا ہے۔ جب دونوں نے لفظ کے معنی جدا جدا لیے ہیں، تو پھر اعتراض کہاں رہتا ہے؟ لفظ [illegible] کو صرفی معتل کہے گا اور نحوی صحیح۔ اس لیے کہ دونوں کے یہاں صحیح کے معنی مختلف ہیں۔ فلسفی جب بالفعل کہے گا، تو یہ لفظ بالقوۃ کا مرادف سمجھا جائے گا، جس سے زمانہ حال مراد ہوگا، لیکن منطقی جب کہے گا، تو اس سے مراد تین زمانوں میں سے کوئی ایک یعنی ماضی، حال اور استقبال۔ منطقی کلمہ کہے گا، تو اس سے مراد فعل ہوگا یعنی اسم و حرف کا قسیم، لیکن نحوی کلمہ کہے گا اور اس سے مراد لفظ مفرد

با معنی ہوگا، جس کی قسمیں اسم، فعل، حرف ہیں۔ غرض اعتراض تو جب ہوتا، جب کہ دونوں لفظ تفشی کو ایک ہی معنی میں لیتے۔

غرض لفظ تفشی کے جو معنی "المبین" نے بتائے ہیں، وہی قراء و مجودین میں معتبر ہیں۔ لغت کی کتاب "لسان العرب" جس کا حوالہ دینے کی ڈاکٹر صاحب کو عادت ہے، اس نے بھی یہی معنی بتائے ہیں مثلاً **انتشر، ذاع، عظم** پر کا پتہ کہیں سے نہ چلا۔

نہیں معلوم ڈاکٹر صاحب نے کہاں سے فرمایا کہ (!)

"تفشی کے جو معنی سیبویہ نے لیے ہیں، وہ آواز کے بھرپور ہونے کے ہیں"۔

کیا یہ معنی لغت کی کتابوں میں ہیں یا سیبویہ نے کہیں اس کی تشریح کی ہے یا جناب ڈاکٹر صاحب کا اجتہاد ہے۔ میں اب عرض کروں گا کہ تفشی کے معنی پھیلنا، بکھرنا ہی ہیں۔ قاعدہ دہنام کی جو عبارت ڈاکٹر صاحب نے نقل فرمائی ہے، وہاں بھی یہی معنی ہیں۔ تفشی کے معنی بھرپور ہونا گویا سیبویہ کے متعلق یہ کہنا ہے کہ صفات حروف کا یا تو اسے علم نہ تھا یا حروف کو صفات کے ساتھ ادا کرنے پر قادر نہ تھا۔

آخر میں اطلاعاً یہ عرض کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ المبین کے صفحہ ۱۶ پر جو صفات حروف دی گئی ہیں، وہاں شاید آپ نے چھپائی کا تمام مقام علامت نفی کی علامت سمجھ لیا، جو شکل دو زبر (ً) اس بات کی علامت ہے کہ صفت بالا اس حرف میں بھی ہے۔ اب ذرا اس کو علامت اثبات سمجھ کر ملاحظہ کیجیے پھر دیکھیے کہ اعتراض رہا یا گیا۔ اگر ڈاکٹر صاحب ممدوح صفحہ ۱۶ کی اس علامت کو ذرا غور سے ملاحظہ فرما لیتے تو یہ دو صفحے لکھنے کی جناب ممدوح کو ضرورت ہوتی اور نہ اس خاکسار کو۔

تبصرہ کے صفحہ ۷ کے آخر اور ۸ کے شروع میں ارشاد ہوتا ہے:

> "تیسرے باب میں یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ ہر ثلاثی مادے کے پہلے دو حرفوں (یعنی "ف" اور "ع" کلمے) کی صوتی صفات کے لحاظ سے مادے کے معنی متعین ہوتے ہیں۔"

پھر اسی صفحہ کی آخر اور ۹ کی ابتدائی سطر میں تحریر فرمایا ہے

"قبل اس کے کہ میں ان لفظوں کے معنوں کی تشریح کروں، یہ عرض کر دینا ضروری

جانتا ہوں کہ جب کسی لفظ کی اصل کی تحقیق کی جاتی ہے، تو اس کے ابتدائی مفہوم سے بحث کی جاتی ہے اور مرادی یا تشبیہی معنی یا وہ معنی جو بعد کو پیدا ہوئے ہیں، بحث سے قطعاً خارج کر دیے جاتے ہیں"۔

جن اصحاب نے "المبین" کا مطالعہ نہیں کیا، ان کا تو ذکر نہیں، لیکن جس کے سامنے "المبین" موجود ہے، وہ کیوں کر تسلیم کرے گا کہ مصنف "المبین" نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ صوتی صفات کے لحاظ سے مادے کے معنی متعین ہوتے ہیں۔ ملاحظہ ہو (۱)

> "اقسام صفات سے علاوہ ان دو خصوصیتوں سے جن کا تعلق دو حروف کے ساتھ ہے، ایک عجیب قاعدہ کلیہ یہ حاصل ہوتا ہے کہ اگر اس لفظ کے صحیح ادا کرنے میں اس کی ہیئت صوتی کی صحت پر خاص لحاظ رکھا جائے اور سامع بغور اس صحیح تلفظ کی سماعت کرے، تو نوعیت معنی کا ایک خاکہ سامنے آجاتا ہے"۔ (۷)

نتیجہ: حکایت صوتی معنی کا خاکہ سامنے لائی، مادے کے معنی متعین نہیں کیے۔

اور ملاحظہ ہو:

> "الفاظ کی اپنے معانی پر اس طرح دلالت کہ لفظ کے پہلے حرف نے معنی کے اعراض اوّلی و ثانوی کو ظاہر کر دیا ہو، پھر ترتیب ترکیب حروف نے اس کے مراتب فصاحت کی خبر دے دی ہو، یہ کمال صرف عربی زبان ہی کا خاصہ ہے"۔ (۸)

نتیجہ: حروف کی دلالت اعراض پر ہے، معنی متعین نہیں کرتے۔

اب تیسرا باب ملاحظہ ہو:

ترکیب حروف کا اثر تقریب معنی پر: اس بحث کے بعد اب ایک قدم آگے بڑھا کر الفاظ عربی کی اس خصوصیت کا مطالعہ کرنا ہے کہ دو حرفوں کی باہمی آمیزش کیوں کر لفظ کے معنی کو قریب ترین کرتی ہے۔

لفظ کا پہلا حرف معنی کے عوارض پر کیوں کر دلالت کرتا ہے؟ اس کے لیے اس حرف کے کل صفات کا ملحوظ رکھنا ضروری ہے، لیکن جب کسی کلمہ کے دو حرفوں کو باہم ملا کر یہ دیکھنا چاہیں کہ اس شکل مرکب نے معنی کے کس پہلو کو روشن کیا، تو وہاں حرف کی انفرادی صفات کا لحاظ نہ ہوگا، بلکہ ان دونوں کی آمیزش سے اب جو ایک مزاج

ترشح پیدا ہوا ہے، اسے دریافت کر کے معنی کے ساتھ اس کو تطبیق دیں گے"۔ (۹)

نتیجہ: (۱) معنی کو قریب قرین کرتا ہے۔ (۲) اور اس پر دلالت کرتا ہے۔ (۳) معنی کے ساتھ تطبیق دیں گے۔ لیکن مصنف نے یہ نہیں لکھا کہ صوتی صفات کے لحاظ سے مادہ کے معنی متعین کریں گے۔ چنانچہ جن مثالیں جو اپنے (ا) موقع پر پیش کی گئی ہیں، وہاں بھی اس کا اظہار ہے کہ اس لفظ کے جو معنی قرار دیے گئے ہیں، اس میں یہ رمز ہے، یہ علت ہے۔

اب رہا مگر ایک ضعیف شبہ یعنی یہ کہ کیا کسی نے یہ لکھا ہے کہ دو حرفوں کی آمیزش معنی کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔ اس کے متعلق صرف یہ کہہ دینا کافی ہے کہ اگر یہ نہ ہوتا، تو جدی زید ب کو یہ کہہ کر کہ "عربی میں مادہ دو ہی حرف کا ہوتا ہے۔ تیسرے حرف کی حیثیت ثانی ہے" مغالطہ دینے کا موقع نہ ملتا۔ سردست ناظرین کے خیال سے دو حوالے پیش کیے جاتے ہیں۔

حضرت مولانا شاہ محمد حسین صاحب الہ آبادی نے تاسیس ندوۃ العلماء کے موقع پر ایک رسالہ "**التنظیم لنظام التعلم والتعلیم**" بنایا تھا۔ اس کے صفحہ ۵۵ پر فرماتے ہیں:

> "پھر بعض امور کلیہ ہیں۔ اہل لغت کے نزدیک کہ ان کا جاننا ضروری ہے، جس سے بہت لغات کے معنی معلوم ہو جاتے ہیں۔ مثلاً جس لفظ کے اول میں "ن" اور "ف" ہو وہ ذہاب پر دلالت کرے گا، جیسے **نفی، نفل، نفر، نفد، نفذ وغیر" ذلک**

اور ملاحظہ ہو:

ان الجیم والنون تدلان ابداً علی الستر تقول العرب للذی جنہ و اجنہ اللیل وبذا جنین ای فی بطن امہ(۱)

یعنی بے شک "ج" اور "ن" ہمیشہ پوشیدگی پر دلالت کرتے ہیں۔ عرب اس کو جسے کہتا ہے ستر ہو جائے کو **اجنہ اللیل**، پیٹ میں جو بچہ ہے اسے **جنین** کہتا ہے۔

علامہ سیوطی نے مثال میں وہ لفظ پیش کیا، جس کا تیسرا حرف بھی نون ہے، کیونکہ نون کا فن میں مقام پوشیدگی کو درمیان رہتا ہے۔ اگر تیسرا حرف سوائے نون کے اختیار کرتے، تو سمجھنے والے کو ذرا غور و تامل کرنا پڑتا اور شاید کوئی بد اعتقاد معنی میں کھینچ تان ہے۔ بہرحال اس بارہ میں اس سے زیادہ لکھنے کی ضرورت نہیں۔ ارباب حق خود غور کر کے فیصلہ کریں۔

ہاں اس قدر اور عرض کیا جاتا ہے کہ جب کسی لفظ کی اصل کی تحقیق کی جاتی ہے، تو اس کے

ابتدائی مفہوم سے {ا} بحث کی جاتی ہے، لیکن یہاں لفظ کی اصل کی تحقیق نہیں ہے، جسے تو محققین تحقیق کر چکے، یہاں تو یہ بتانا ہے کہ اس معنی کے لیے یہ لفظ کیوں وضع کیا گیا۔ مثلاً لازم و نازو [illegible] کے لیے **خ ص ض ظ** یا ان کے لیے **ق ض ظ م** مقرر ہوا؟ اگر اس کا برعکس ہوتا تو کیا ہوتا؟ اس تعلیل و توجیہ کے لیے صفات حروف کی دلالت جو وارث معنی پر ہو رہی ہے، بحث ہی توجیہ و تعلیل ہے۔

اب صرف تبصرہ کے ایک حصے سے متعلق کچھ عرض کرنا اور باقی ہے۔ "المبین" کی اس قدر عبارت کو "جب دو یا سب کسی لفظ میں جمع ہوں گے تو اس کے معنی میں دوری یا جدائی یا تنافر و توحش کا مضمون ہوگا" نقل کرنے کے بعد ڈاکٹر صاحب کا ارشاد ہوتا ہے کہ

"**ابد** کے ابتدائی معنی **ابد** یا بہت طویل زمانے کے ہیں اور اس میں دوری ضرور ہے مگر جانور کے بھڑکنے کے معنی بعد کے ہیں۔

ملاحظہ ہو: (۱) **ابد**: دوام، استمرار، **تابید** (کسی جگہ رہنا)۔ **ابد بالمکان**: ایک ہی جگہ (جما) رہا اور وہاں سے ہلا نہیں۔ (۲) **ابدت البہیمۃ**: وحشت کھائی۔ (جانور کو) ہو، ہو تو **آبدۃ**، وہ تو **آبد کثیرون** اور کہا جاتا ہے کہ بہائم یعنی **آبدۃ ابد طبقہ** (ذرکو) اس لیے کہا گیا کہ اس کا توحش (ہمیشہ) باقی رہتا ہے (چاہے کتنا ہی سدھایا جائے)۔ "لسان العرب" کی اس تشریح کے بعد تو کوئی شبہ نہیں رہا کہ اس لفظ کے ابتدائی معنی توحش کے نہیں ہیں، بلکہ پختگی کے ہیں۔ پھر اس میں دو خاصیتیں کہاں ہیں جن کے لیے مصنف "المبین" اسے بحث میں لا رہے ہیں"۔

اس سے متعلق عرض ہے کہ مصنف "المبین" نے **ابد** کے معنی مختصر ہی سے **وحشت کھائی**، ہوگا معنی ابتدائی بے شک نہیں لکھے۔ اس سے مصنف کی نظر کا قصور تو ضرور ثابت ہو، لیکن قاعدہ تو مضبوط و مستحکم ہو گیا۔ اس لیے کہ ابتدائی معنی ابد یا بہت طویل زمانے کے ہیں اور اس میں "دوری ضرور ہے" یہ الفاظ تو ڈاکٹر صاحب ہی کے ہیں اور صاحب "المبین" نے بھی یہی کہا تھا (۱۱) کہ دوری یا توحش کے معنی ہوں گے۔ یہاں توحش نہ سہی، دوری تو ہے۔

صفحہ ۱۱ کے آخیر میں ارشاد ہوتا ہے: {ا}

"لبس کرنے کے معنی ہیں (کسی چیز کو) یاد دلایا، بھولی ہوئی چیز کو یاد کرایا۔ مصنف نے اپنے دعوے کی دلیل میں لبس علیٰ الشیء بھی پیش کی ہے۔ اعتراض وارد ہوتے ہیں۔

پہلے یہ کہ اس کے جو معنی مصنف نے لکھے ہیں، وہ لبس کے معنی نہیں، بلکہ تلبس عن کے ہیں

دوسرے یہ کہ لبس اور تلبس دونوں تابع حرف علیٰ سے ہیں

تیسرے یہ کہ عن فعل کے معنوں کو متضمن کرنا۔ عربی کا مسئلہ بھی جاتا ہے کہ دو فعلوں کا صلہ جب علیحدہ ہے تو مخالف معنی پیدا ہو جاتے ہیں مثلاً رغب عن الشیء یعنی اس چیز سے منہ پھیر لیا یا اسے ناپسند کیا۔ رغب فی الشیء ہے جس کے معنی مار، ارادہ ان بھی جاتا ہے۔ سخت حیرت ہے کہ مصنف نے اس طرف مطلق توجہ نہیں کی۔"

بے شبہ یہ صحیح ہے کہ رغب عن الشیء کے معنی ہیں کہ اس چیز سے منہ پھیر لیا۔ اسی طرح مثلاً شغل عن الشیء یعنی کہ اس چیز سے بے پرواہ ہو گیا یعنی یا رمیت السہم عن القوس یعنی کہ میں نے تیر کو کمان سے پھینکا اور بلغوا عنی ولو آیة میری طرف سے، اگرچہ ایک ہی آیت ہو۔ یا ان مثالوں میں عن فعل کے معنی کو متضمن کر دیا۔ قرآن مجید میں ہے:

ہو الذی یقبل التوبة عن عبادہ(۱۲)۔

"وہ اللہ کی ذات ہے، جو بندوں کی توبہ قبول فرماتا ہے"۔

اسی طرح **رضی اللہ عنہم ورضوا عنہ**(۱۳)۔

"اللہ ان سے راضی ہوا اور وہ اللہ سے"۔

یا یہاں بھی فعل کے معنی نے عن کو متضمن کر دیا۔

یہ بھی گزارش ہے کہ بحث لبس میں مذکور صاحب نے جو معنی اس کے لکھے ہیں وہ دیا، بھولی ہوئی چیز کو یاد کر دیا۔ اب ان دونوں کے ساتھ علیٰ لگا کر متناقض معنی بیان کیجیے: بھولی کی تصحیح یا اور بھولی ہوئی چیز کو یاد کر دیا کی تصحیح یا ادا ہوئی چیز کو بھول گیا۔ لغت سے لبس عن

کے یہ معنی ثابت فرمائے جائیں۔ اس کے بعد میں بھی عرض کروں گا کہ مصنف کا قول کس طریقہ سے ثابت ہے۔ (۱)

تبصرہ کے صفحہ ۱۳ پر ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں:

لبثا ہی۔ اس میں تناقض ضرور ہے، مگر اس لفظ کے ایک اور معنی بھی ہیں "اونٹنی کا دودھ پیا" جس میں وہ کوئی بات نہیں ہے، جسے مصنف ثابت کرنا چاہتے ہیں اور قرینہ یہی ہے کہ اونٹنی کا دودھ پیا ابتدائی معنی ہیں"۔

ابتدائی معنی قرار دینے کے لیے معزز تبصرہ نگار کا "غالب یہ ہے" اور کہیں "قرینہ یہ ہے" فرما دینا کافی ہے۔ اس لیے سردست اس بحث کی ضرورت نہیں، لیکن نہایت ادب سے گذارش ہے کہ دوسرے معنی کے حذف و تخصیص کی کیا مصلحت ہے؟

"لسان العرب" میں ہے:

وقال ابو عمرو لبّث الرجل تلبيثاً وهو ان يشرب اللبن حتى ينتفخ و بطنه كهيئة السكر قال ولا يكون ذلك الا من اللبن الاول

یعنی ابو عمرو نے کہا کہ **لبّث الرجل تلبیثاً** یہ ہیں کہ اس نے دودھ پیا، یہاں تک کہ پیٹ پھول گیا اور متوالے کی طرح اس کی حالت ہوگئی اور یہ بھی کہا کہ ایسی حالت کھیس ہی کے دودھ سے ہوتی ہے۔

کیا شتر اور بکری کی وضاحت قابل ذکر ہے۔ کیا جب پیٹ پھول جائے، تو اس وقت کسی نے پینے کی رغبت ہوگی یا نفرت۔ "لسان العرب" کے علاوہ دوسری کتابوں میں بھی مطلق دودھ پینا ملے گا۔ اس لیے کہ یہ اس کے پورے معنی نہیں ہیں۔

ڈاکٹر صاحب تینوں دوری کے معنی تسلیم کرتے ہیں، کہیں تناقض کا اقرار فرماتے ہیں، لیکن باین ہمہ یہ بھی ارشاد ہوتا ہے کہ وہ خاص تین کہاں ہیں، جن کے لیے مصنف "الحمیں" سے بحث میں لاتے ہیں۔ ایسی حالت میں اگر کوئی یہ کہے کہ **[illegible]** "یہاں مواصلت سے پہلے دوری ہے، تو شاید ڈاکٹر صاحب اس کو قبول نہ فرمائیں۔ جہاں مفہوم بالکل عیاں ہو، جب وہ قبول نہیں ہوتا، تو یہ کیوں منظور ہوگا۔

آخر میں عرض ہے کہ میں نے جو کچھ عرض کیا ہے، حتی الامکان ڈاکٹر صاحب کے احترام کو

پورے شعور پر قابو رکھتے ہوئے لکھا ہے۔ تاہم اگر کسی جگہ بارہا کوئی نامناسب لفظ قلم سے نکل گیا ہو، تو میں اس کے لیے ڈاکٹر صاحب سے معذرت کرتا ہوں، کیوں کہ ایک خالص علمی بحث کو اپنے حدود سے تجاوز نہ کرنا چاہیے۔

(ماہنامہ معارف، اعظم گڑھ، جلد: ۲۵، شمارہ: ۵، ذی قعدہ و ذی الحجہ ۱۳۴۸ھ مطابق مئی ۱۹۳۰ء)

* * *

حوالہ جات

۱- ملاحظہ: المبین، حصہ آخر صفحہ ۹۷ و اول صفحہ ۹۸
۲- صفحہ ۱۱۶
۳- المبین صفحہ ۳۱
۴- سیوطی، المزہر/۲۱
۵- رازی، تفسیر کبیر/۱۲
۶- ابن جنی، خصائص/۵۹
۷- المبین صفحہ ۱۸
۸- المبین صفحہ ۳۰
۹- المبین صفحہ ۳۴
۱۰- المزہر ۱/۲۰۰
۱۱- المبین صفحہ ۳۶
۱۲- الشوریٰ ۲۵
۱۳- المائدۃ ۱۱۹، المجادلۃ ۲۲، البینۃ ۸

المبین

نواب صدر یار جنگ

—— مولانا حبیب الرحمٰن خاں شروانی

تقریباً چالیس برس کا زمانہ گذرتا ہے۔ علامہ شبلی مرحوم کی تحریک سے میں نے ماہواری زیب کا رسالہ "الہلال" جاری کیا اور پانچ سال شائع کیا تھا۔ ایسا خیال ہوتا ہے کہ ایک آدھ مرتبہ مراسلت بھی ہوئی۔ اس زمانہ میں اعتدال اور وسعت مشرب کے لحاظ سے "الہلال" کے مضامین قابل پسند ہوتے تھے۔ علامہ مرحوم نے بھی اس کی تعریف ایک بار سے زیادہ فرمائی تھی۔ رفتہ رفتہ طبیعت کا اصلی رنگ نمایاں ہو گیا اور یہ صاف نظر آنے لگا کہ مدیر "الہلال" کو عربوں سے نفرت نہیں، تو کاوش ضرور ہے۔ اسی لیے ترکی اور ترکی خلافت کی حمایت اور خلافت عباسیہ کی توصیف اس کا شعار تھا۔ **علیٰ ہذا القیاس**

اسی عرصے میں ایک سے زیادہ ناول اس کے شائع ہوئے۔ ان میں بھی "متمدن" پیرائے میں عرب اور اسلام کی منقصت پیش نظر رکھی تھی، لیکن یہ تلبیس اس قدر دل فریب ہوتی تھی کہ خود مسلمان اس کے احساس سے عاری رہتے تھے، چنانچہ ان میں سے ایک سے زیادہ ناولوں کا ترجمہ خود مسلمانوں نے کیا اور ہاتھوں ہاتھ بکا۔ بالآخر علامہ مرحوم نے اس کو ضروری سمجھا کہ مسلمانوں کو خصوصاً اور اہل علم کو عموماً تمدن زیدان کی تدلیس سے بچائیں۔ عربی زبان میں ایک رسالہ لکھا اور مختصر الفاظ میں تمدن زیدان کی غلطیاں اور تدلیسات کو واضح کیا۔ یہ رسالہ مصر میں طبع ہو کر شائع ہوا تو شیخ رشید رضا مدیر "المنار" نے بہت گرم جوشی سے اس کا خیر مقدم کیا اور لکھا کہ

> ''ہم خود اس ضرورت کو محسوس کر رہے تھے، لیکن تمدن زیدان کی تدلیسات اور فریب کا دائرہ اس قدر وسیع تھا کہ اس کو قابو میں لا کر تردید کرنا ممکن نہ ہوتا۔ مولانا شبلی کی قوت دماغی قابل داد ہے کہ انھوں نے قابو پا کر یہ بڑی خدمت ادا کی اور اہل علم کو دھوکہ کھانے سے بچا لیا''۔

یہ تو پارینہ داستان تھی۔ "المبین" کے پڑھنے سے معلوم ہوا کہ جہاں "الہلال" کے ذریعہ سے عربی تمدن، تاریخ اور دین کی تبلیغ کی جاتی تھی، وہاں "**فلسفۃ اللغۃ العربیۃ**" زبان کی عظمت کو منوانے کی کوشش ہے۔ بہر حال عربوں سے وحشت کا یہ بھی ایک انداز ہے۔ مباحث کا جو خلاصہ "المبین" میں ہے، اس کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ آج تمدن کے مقبول و محبوب مدار طرز استدلال سے "**فلسفۃ اللغۃ العربیۃ**" کے مؤلف نے بھی فیض پایا ہے اور وہ یہ ہے

ضرورت کے وقت جزئی کو کلی کر دینا، خاص کو عام بنا دینا، اپنے قیاس کو واقعے کا درجہ و ثقاہت کی رنگینی دے دینا اور حقائق کو ان کی اصلیت سے پھیر کر ان سے اپنے موافق نتیجہ نکالنا۔

محولہ بالا جو خدمت میں پہلے مولانا شبلی مرحوم نے ادا فرمائی تھی، اس کی تکمیل کتاب "المبین" کے مؤلف مولانا سید سلیمان اشرف صاحب کے قلم سے ہوئی ہے اور ممدوح نے خصوصاً اہل لغت پر احسان فرمایا ہے کہ ان کو ایک سخت مہلک مغالطے سے بچا لیا ہے۔

"المبین" میں صرف یہی نہیں ہے کہ شبلی و یورپ کی لغزشوں اور غلط کاریوں کی تصحیح و تسدید فرمائی گئی ہے بلکہ عربی زبان کی خصوصیات اس کاوش و تحقیق سے قلم بند فرمائی ہیں کہ بے مبالغہ کہا جا سکتا ہے کہ ایک نیا یا فن مدون فرما دیا ہے، جس کے حصے پہلے سے متفرق [illegible] کی تصانیف میں نظر آتے تھے۔

"المبین" کے سات باب ہیں۔ ان میں حروف کی بحث سے لے کر رسالہ کی انتہا تک تمام مدارج و منازل میں عربی زبان کی فضیلت و عظمت اس خوبی سے بیان فرمائی ہے کہ پڑھنے والا محو حیرت رہ جاتا ہے۔ یہ نہ خیال فرمایا جائے کہ فضائل کا قصیدہ پڑھا گیا ہے یا خطبہ دیا گیا ہے۔ نہیں! علم اصول لغت، فلسفہ اور منطق، تعمق نظر اور دقت بحث سے حقائق کو واضح اور منکشف فرمایا ہے۔ درس نظامی کی استعداد آفرینی علمی حلقوں میں مسلم ہے، مگر "المبین" کو پڑھ کر واضح ہوا کہ درس مذکور نہ صرف استعداد آفریں تھا، بلکہ مجتہدانہ قوت بھی پیدا کر سکتا تھا۔

"المبین" میں مؤلف محقق کے قلم نے ان دشوار گذار میدانوں کو تمام طے کیا ہے، جن کا نشان بھی اگلی کتابوں میں نہیں اور اگر ہے، تو جیسا میں نے عرض کیا، مجمل اور مبہم سا۔ الفاظ کی **مطابقت** (جہاں تک محققین نے قلم رکھ دیا تھا) تو گویا تحقیق کا عجیب قلم ہوا ہے کہ جس کو پڑھ کر قلب پر وہی کیفیت طاری رہی، جو برجستہ شعر کے سننے سے طاری ہوتی ہے۔ عربی زبان

سے شغف ہے۔ تو بہت تعلق نصف صدی سے ہے، مگر جو مضامین "المبین" میں پڑھے، کبھی اس کا وہم بھی نہ ہوا تھا کہ زبانِ عربی ان حقائق و معارف سے مالا مال ہے۔ یہاں انداز دلکش اور صاف ہے کہ ذہن بے تکلف اس کو قبول کرتا ہے۔ ہاں عناد اور ضد کا علاج نہیں۔ دقیق سے دقیق مضامین کو اس قدر واضح بیان کر دینا مؤلف "المبین" کا حصہ تھا۔

مصنف علام نے "المبین" کو سات ابواب پر تقسیم کیا ہے۔ بے مبالغہ کہا جا سکتا ہے کہ ایک زبان کی حقیقت واضح کرنے کے واسطے جتنے پہلوؤں سے بحث کی جا سکتی ہے وہ تمام پہلو ان ابواب میں زیر بحث آ گئے ہیں۔ صرف سے لے کر معانی کے فلسفہ تک کلام کے تمام مراتب پر بحث کی گئی ہے۔ بحث میں ایک حکیم کی دقت نظر، ایک ادیب کے ذوق، ایک لغوی کی ہمہ گیری سے کام لیا گیا ہے اور جو دعویٰ کیا گیا ہے، اس کے ثابت کرنے کی پوری کوشش کی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ کتاب پڑھنے والوں کے واسطے بلند مرتبہ حکیمانہ مطالب کا ذخیرہ مہیا کیا گیا ہے، جن کو کشادہ دلی سے پڑھ کر انسان زبانِ عربی کے کمالات کا اعتراف کیے بغیر نہیں رہ سکتا اور اس کو تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ عربوں کا دوسرے ملک کے باشندوں کو عجمی کہنا بے جا نہ تھا اور یہی مصنف کا مقصد ہے۔ اب ہم ساتوں باب کے مباحث کی مختصر کیفیت پیش کرتے ہیں، تا کہ اہل نظر نمونے سے اندازہ فرما سکیں کہ ذخیرہ نوادر میں کیا ہے۔

باب اول میں عربی زبان کے خصوصی فضائل ہیں۔ اس میں سب سے اول وضع لغت کے معرکۃ الآرا مسئلے سے بحث کی ہے اور اس بارے میں جو مختلف اقوال ہیں، ان کو مفصل بیان کیا ہے۔ ان کا خلاصہ چار قول ہیں۔

اول الہامی یعنی انسان اپنی گوناگوں قابلیتوں کے ساتھ گویائی کی قابلیت بھی اپنے اندر لے کر اس عالم میں آیا۔

دوسرا قول خارجی آوازوں سے متاثر ہو کر ان سے الفاظ بنا لیے۔ خارجی آوازیں کائنات کے اور جانوروں کی تھیں۔ یہاں پھر ایک دلچسپ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ کس تاریخ سے ثابت ہے کہ اس خاکدان میں اول چرند و پرند آئے، اس کے بعد انسان۔ اس سے بھی زیادہ دقیق سوال یہ ہوتا ہے کہ انسان الفاظ کے وضع کرنے میں فضائے عالم اور جانوروں کی آوازوں سے سبق حاصل کرنے کا محتاج تھا، ان سے یہ سبق پڑھا، لیکن وہ جو گوناگوں کمالاتِ عالیہ کا خزینہ

انسان کے دل و دماغ میں بھرا ہوا ہے، مثلاً فکر اور فکر کے بعد ترتیب مقدمات اور ترتیب مقدمات کے بعد اخذ نتائج اور اخذ نتائج کے بعد ان پر عمل: یہ تمام سبق انسان نے کس سے حاصل کیے؟ ظاہر ہے کہ اس کے سکھانے سے تو تمام ماحول عاجز و ساکت ہے۔ اس صورت میں ضرور یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ جہاں تمام حالات کے گزارنے کے فطرت انسانی میں ودیعت تھے، وہاں کلام کا مادہ بھی تھا۔

اسی ضمن میں ایک قول یہ بھی ہے کہ خود اپنی فطری آوازوں سے وضع الفاظ کا سبق سیکھا۔ مثلاً شدت کرب میں چیخ، درد میں ہائے وائے، خوشی میں واہ۔

تیسرا قول عالم میں جو آواز بھی نئی پیدا ہو، وہ مختلف چیزوں کے باہم ٹکرانے سے پیدا ہوتی ہے۔ انسان کے ادراک کرنے والی قوتوں نے جب مختلف خیالات سے ٹکریں کھائیں، تو ان ٹکروں سے باطنی آوازیں دماغ میں پیدا ہوئیں۔ آوازیں زبانوں تک آکر لفظ بن گئیں۔

عربی زبان کی خصوصیات کی تحت میں اول مخارج سے بحث کی ہے، جو کلام کی سب سے پہلی منزل یا سیڑھی ہے۔ مدعی نے خوب ثابت کر دیا ہے کہ قدرت نے جس قدر مخرج انسان کے اندر حروف کے رکھے تھے، ان سے پورا پورا کام صرف عربوں نے لیا، غیر عرب ان میں سے اکثر کو غیر مستعمل چھوڑ کر ہاتھ سے کھو چکے۔

ایک واقعہ یاد آگیا۔ ایک یورپین عالم کو (جو عربی زبان کے امتحانوں میں کامیاب تھے) دعویٰ تھا کہ وہ عین اس کے مخرج سے ادا کر سکتے ہیں۔ میں نے دیکھا کہ وہ ایک ہاتھ کے انگوٹھے سے حلق کی جڑ کو دباتے تھے، اس کے بعد زور کر کے اس مقام سے آواز نکالنے کی سخت کوشش کرتے تھے، چہرہ سرخ ہو جاتا تھا، آنکھیں نکل آتی تھیں، مگر عین کی پوری آواز نہ نکلتی تھی، کچھ [illegible] ہو جاتی تھی۔

مخارج کے بیان کے بعد حروف کے صفات بیان کیے ہیں۔ اس خصوصیت میں بھی عربی زبان صاف ممتاز ہو جاتی ہے۔ یہ سمجھنا کہ مصنف نے یہ خصوصیات خود تراش لی ہیں، جیسے ان کے مقابل حریفوں کا عمل ہے، بلکہ فن قراءت پر بحث کی بنیاد رکھی ہے، جو صدیوں کی تحقیق کے بعد ثابت و مدون ہو چکے ہیں۔ اس بحث کے مختلف پہلو پڑھنے اور پڑھ کر لطف اٹھانے کے قابل ہیں۔

دوسرے باب میں مخارج صفات کی بحث کو دہرایا، وسعت دی ہے، جس سے گویا وہ جدید بحث بن گئی ہے۔ اسی کے ساتھ اعراب سے بھی بحث کی ہے۔ اس باب میں دکھایا ہے کہ لفظ میں

حروف کی کمی وبیشی یا حرکات کی خفت وشدت سے کس طرح ان کے معانی میں مختلف مراتب خفت وشدت کے پیدا ہوتے چلے جاتے ہیں اور اس سے ثابت کیا ہے کہ عربی میں الفاظ کے اعراب اور حرکات کی وضع بھی ضابطہ وقانون سے خارج نہیں۔ بلکہ واضع نے ان کو معانی کے تغیر و تبدل کا اسی طرح آلہ بنایا، جس طرح ان کی صورت کے تغیر وتبدل کا۔ جس طرح یہ باب بلحاظ اپنے مطالب کے پہلے باب سے زیادہ بلند اور دقیق ہے، اسی طرح اس کی بحث اور اس کا استدلال بھی زیادہ بلند پایہ ہے اور یہ مولف علامہ کی تحریر کی خصوصیت ہے کہ جس قدر چند ابواب میں دعوے بلند ہوتے گئے ہیں، اسی قدر ان کی دلیل بلند ومضبوط ہوتی گئی ہے اور مطالب کی دقت بیان کی صفائی کی بدولت فہم کے لیے مشکل نہیں بن جاتی۔ بلکہ آسان اور سہل الفہم رہتی ہے۔

اول اور دوسرے باب میں مفردات حروف کی بحث سے فارغ ہوکر **تیسرے باب** میں ترکیب حروف سے بحث کی ہے اور یہاں بھی محض قیاسات سے نہیں، دلائل سے ثابت کیا ہے کہ مختلف حروف کس طرح باہم مل کر اپنی مخصوص ترکیب سے اپنے معانی کا نشان دیتے ہیں اور جس طرح ایک علم کیمیا کا ماہر ثابت کرتا ہے کہ کن صفات کی دو مختلف چیزیں باہم مل کر ایک خاص تیسری چیز پیدا کریں گی، اسی طرح اس فن کا ماہر بتاتا ہے کہ عربی میں جب فلاں صفات کے حروف سے لفظ بنے گا، اس میں فلاں معنی ہوں گے، اگرچہ اس نے لغت میں اس لفظ کے معنی نہ دیکھے ہوں۔ اس بحث میں اول حروف کے صفات بتائے ہیں، جو علم تجوید میں ثابت ہیں۔ اس کے بعد دکھلایا ہے کہ کس طرح ان کے اجتماع سے ان صفات کے مناسب معنی پیدا ہوتے ہیں، مثلاً حرف جیم اور میم اپنے اپنے صفات متعددہ کے لحاظ سے جس لفظ میں مل جائیں گے، اس میں فراہمی اور اجتماع کے معنی پائے جائیں گے، جیسے **جم** "جمت" **"جمہور"** **"جمہرۂ** ریگ"۔ اس طرح بہت سے حروف کی صفات متعدد بتا کر ان کی بیشمار مثالوں سے ثابت کیا ہے کہ حروف کی صفات کا اثر معانی پر بطور قاعدہ کلیہ پڑتا ہے۔ جن کو تھوڑی سی بھی مناسبت زبان عربی سے ہو، ان کو ان مباحث میں وہی لطف آئے گا، جو اقلیدس کی شکلیں حل کرنے میں حاصل ہوتا ہے۔

چوتھا باب جرجی زیدان کے اس مغالطے کا مدلل جواب دیتا ہے کہ زبان عربی کے الفاظ کا مادہ صرف دو حرف ہیں، یعنی عربی کے تمام الفاظ ثنائی ہیں، تین یا چار حرف سے نہیں بنے یعنی ثلاثی یا رباعی کوئی لفظ عربی میں نہیں۔ اگرچہ یہ دعویٰ بلا دلیل تھا، مگر مصنف "المبین" نے اس کی تردید بھی

حکیمانہ پیرایہ میں کی ہے اور فلسفیانہ بحث سے ثابت کیا ہے کہ کیوں عربی لفظ کے مادے کی تکمیل محض دو حرفوں سے نہیں ہوتی، بلکہ ایک تیسرے اصلی حرف کے ملانے کی ضرورت ہے، اور تیسرے حرف کے ملنے کا معنی پر کیا اثر ہوتا ہے۔ اس سلسلہ بیان میں جرجی زیدان کی ہمہ دانی جس طرح بے نقاب ہو جاتی ہے، ارباب فہم کے لیے عبرت افزا ہے۔ جرجی زیدان کا لفظ عطو کو ثنائی بتانا اس کے علامہ لغت ہونے کی ایسی روشن دلیل ہے، جس کے خلاف دم مارنے کی مجال نہیں ہو سکتی۔ اس بحث میں قط [illegible] کی، جس کے سامنے جرجی زیدان نے ہتیار ڈال دیے، تحقیق بڑی لطیف و نادر ہے کہ بہت سے برجستہ اشعار اس پر قربان کیے جا سکتے ہیں۔ نون کا اپنی صفت (غنہ) کے ساتھ قاف و راء سے مل کر [illegible] صوت پیدا کرنا اور اس مجموعے کا اثر معنی میں یہ ظاہر کرنا کہ ''روئیدگی نشو و نما کے بعد اندر سے اپنے جڑ کو پھاڑ کر باہر آتی ہے'' ایسی دقیق بحث ہے، جس کی داد دینا بہت مشکل ہے۔

پانچواں باب اس میں ارتقائے لسان سے بحث فرمائی ہے۔ اول مستشرقین کے مقرر کردہ اصول ارتقا تفصیل سے بیان کیے ہیں۔ اس کے بعد ارتقا کو لسانی ارتقائے عمرانیات کی مثال دے کر واضح کیا ہے۔ پھر یہ بیان کیا ہے کہ مستشرقین مذکور کے یہ اصول جدید نہیں، بلکہ وہی ہیں، جو صدیوں پہلے ابو حاتم معتزلی نے بیان کیے تھے۔ اس کے بعد بہت شرح و بسط کے ساتھ محققانہ مسلک بالا پر بحث فرمائی ہے اور ثابت کیا ہے کہ مستشرقین کی پیداواریں ایسے قیاسات ہیں، جن کا ساتھ واقعات اور حقائق نہیں دیتے۔ ان مباحث کے پڑھنے سے صاف واضح ہو جاتا ہے کہ مولف کے دماغ کی بلند پروازی تحقیق اس فضا تک جا پہنچی ہے، جہاں مستشرقین کے قیاسات پست ہو کر رہ جاتے ہیں اور یہ امر قابل فخر ہے کہ جو مباحث و دلائل جدید تعلیم یافتہ طبع کو ساکت و مبہوت بنا دیتے ہیں، ایک قدیم درس گاہ کا فیض یافتہ عالم نہ صرف یہ کہ ان سے مرعوب نہیں ہوتا، بلکہ قوت استدلال سے ان کی کمزوریاں ظاہر فرما کر طالبان علم کو صحیح راستہ تحقیق کا دکھا دیتا ہے۔

چھٹا باب فلسفہ اشتقاق پر ہے اور گویا جان سخن ہے۔ اس میں اشتقاق صغیر و کبیر کی تعریف کے بعد صغیر و کبیر کا فرق دکھایا ہے۔ اس کے بعد اشتقاق کبیر سے مفصل بحث کی ہے۔ اشتقاق کبیر زبان عربی کی ان خصوصیات عالیہ میں سے ہے، جس کے سامنے تمام زبانیں ہیچ ہیں! اس دقیق

ہیں۔ حیرت ہوتی ہے کہ یہ صفت ایک زبان میں کس طرح پیدا ہوئی۔ مؤلف علام کا یہ کمال ہے کہ اس مسئلہ میں جو تفصیل آج تک نہ ہوئی تھی، وہ "المبین" کے ذریعہ سے ہماری آنکھوں کے سامنے آگئی اور پہلے لغت کے امام جس قاعدہ کو وضع کر کے اس کی چند ہی مثالیں لکھ گئے تھے، مولانا نے اس کی صدہا مثالیں لکھ دی ہیں۔ درس نظامی کی یہ بھی حیرت انگیز استعداد آفرینی ہے کہ اس کے فیض یافتہ ہر مشکل پر غالب آجاتے ہیں۔ صدہا مثالوں کے ذریعہ سے یہ امر پایۂ ثبوت کو پہنچایا ہے کہ عربی الفاظ کی خصوصی شان ہے کہ ان کی ترکیب کو چاہے جس طرح الٹو پلٹو، نہ صرف یہ کہ وہ مہمل نہ ہوں گے، بلکہ یہ کہ اپنے مخصوص معنی کو برابر قائم رکھیں گے، مثلاً "ق م ر" کی ترکیب سے جو لفظ بنے گا، اس کا معنی ہوگا اور اس میں بلحاظ اس حرف کی تخصیص جزئی صفات کے اس کے معنی میں بتدریج ظاہر ہونا پایا جائے گا۔ مختلف ترکیبیں ملاحظہ ہوں

قمر	چاند	آہستہ آہستہ گھٹتا بڑھتا ہے
رقم	لکھنا	ایک حرف کے بعد دوسرا اور ایک لفظ کے بعد دوسرا درجہ بدرجہ لکھا جاتا ہے
مرق	شوربہ	آہستہ آہستہ تیار ہوتا ہے
قرم	سردار قوم	مرتبہ سرداری تک انسان بتدریج پہنچتا ہے
رمق	تھوڑی سی جان جو باقی ہو	ایسی حالت میں سانس اور نبض دونوں آہستہ آہستہ چلتے رہتے ہیں
مقر	زہر قاتل	زہر کا اثر بتدریج ہوتا ہے

اس سے بھی بڑھ کر لطافت: **عسل** "شہد" اس کا الٹا **لسع** "ڈنک"، شہد کی مکھی میں ایک طرف شہد ہے، تو دوسری طرف ڈنک۔

اسی سلسلہ میں بعض الفاظ عربی جو عجمی الاصل خیال کر لیے گئے تھے، مثلاً **سراج** (چراغ) اور **لجم** (لگام) ان کا عربی الاصل ہونا اس قوت استدلال سے ثابت کیا ہے کہ بے اختیار زبان سے تحسین نکلتی ہے۔ اسی سلسلہ میں یورپ کے مستشرقین کی راہوں کی کمزوریاں متعدد جگہوں میں ظاہر فرمائی ہیں۔

ساتواں باب آخری باب ہے اور اس میں "عربی زبان کا حیرت انگیز کمال گویائی" دکھایا ہے۔

اس باب میں یہ بحث ہے کہ عربی زبان کے الفاظ کا حرف بھی ایک ایسا نہیں کہ وہ اپنے معنی کے ساتھ ایک نظم و تناسب رکھتا ہے۔ نہیں! بلکہ اس کے معنی کو بہ دقت تعمق کی نظر سے دیکھا جائے، تو اس شے کی ایسی حقیقت سامنے آجاتی ہے، جس کے اظہار کے لیے تختیوں کو صدیاں درکار ہوں اور پھر بھی اس کا بیان ایک لفظ سے مذکور ہے۔

اور اس عجیب خوبی کو متعدد مثالوں سے ثابت فرمایا ہے۔ ایک اور پہلو وضع الفاظ کا کمال یہ دکھایا ہے کہ عرب اگر کسی مہمل آواز کی بھی نقل کرتے تھے، تو وہ با معنی ہو جاتا تھا اور ایسا با معنی جو اپنی اصل کے ساتھ پوری پوری مناسبت رکھتا تھا۔ مثلاً کوے کے بولنے، گھوڑے کے ٹاپ اور ہانڈی کے جوش کھانے کی آواز کی جب عربوں نے محاکات کی، تو اس نقل کے لیے جو الفاظ وضع کیے، اس کے معنی اصل کے ساتھ مناسبت تام ملحوظ رکھی۔ مثلاً کوے کی آواز کی نقل عربی زبان میں **غاق غاق**۔ چوں کہ یہ نقل ایک سیاہ جانور کی تھی، اس لیے اس مادہ سے جو الفاظ لیے [illegible] کے معنی میں سیاہی کا مفہوم موجود ہے۔ دیکھو **غسق، غسق اللیل** (رات تاریک ہوئی)، **غسق** [illegible] (اس کو تیرہ کر دیا)۔ **علی ہذا القیاس**

خاتمۃ الباب میں ”بے مثل مطالعہ صحیفہ کائنات“ کی بحث ہے۔ عربوں نے صحیفہ کائنات کا مطالعہ جس دقیق نظر سے کر کے ہر پہلو و تعیین مدارج کو جدا جدا الفاظ کے ذریعے سے بتایا اور دکھایا، وہ انھی کا حصہ تھا۔ مثلاً عرب لکھنے پڑھنے سے عام طور پر بے بہرہ تھے، تاہم لکھنے پڑھنے کے سامان کی مختلف حیثیتوں کے لیے جس قدر الفاظ عربی زبان میں ہیں، شاید ہی کسی اور زبان میں ہوں۔ دیکھو! جس نے سے قلم بنایا جاتا ہے، جب تک اصلی حالت میں ہے، **انبوب** قلم تراشا ہوا نہیں، جو رہے سے کاٹ کر کرتے گئے، اس کا نام [illegible] شگاف کو جس سے [illegible] کرتے ہیں، اس کے لیے لفظ **شق** کا ہے کو [illegible] پر قط لگایا جاتا ہے، وہ **قط**، جب [illegible] درست ہو گیا، تو اس کا نام **قلم**، طرف [illegible] کو رش کہتے ہیں۔ قلم کی تعریف ہے: **علم رشا** (حرف قلم)۔ جب قلم چلا، تو اس کی آواز کا نام **صریر** ہے۔

اسی طرح دوات اور روشنائی اور کتاب کے واسطے الفاظ ہیں۔ اس دقت نظر اور باریک بینی کو مولانا نے بہت سی مثالوں سے روشن اور مدلل فرمایا ہے۔ یہ بحث جس قدر نازک ہے، اسی قدر پر لطف اور شوق افزا ہے۔ اسی پر کتاب کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔

بیان بالا سے آپ کو واضح ہوا ہوگا کہ "المبین" نے عربی الفاظ کی پیدائش (مخارج) سے لے کر زمانۂ عمر (مآل وضع الفاظ) تک کی ہر منزل سے بحث فرمائی ہے اور میرا یقین ہے کہ مدلل بحث فرمائی ہے۔ یہ کتاب اس قابل ہے کہ علم دوست احباب اس کے مطالعہ سے لطف و بصیرت حاصل فرمائیں۔ طلبا کو اس کے مطالعے کا موقع دیا جائے، تاکہ وہ بھی تحقیق اور آزادانہ تحقیقات کے مدارج سیکھیں، اس کے خوگر ہوں۔ علما اس کو مطالعہ فرما کر تحقیقات کا قدم اور آگے بڑھائیں۔ کاش اس رسالہ کا ترجمہ عربی* اور کسی یورپین زبان میں ہوتا، تاکہ دوسرے ممالک کے اہل علم بھی مولف علام کی محنت و تحقیق کی داد دے سکتے۔

(ماہنامہ معارف اعظم گڑھ جلد ۲۶، شمارہ ۲، ربیع الاول ۱۳۴۹ھ / اگست ۱۹۳۰ء)

* * *

---

*۔ مولانا مرحوم نے اس کا عربی ترجمہ ایک صاحب معروف بہ "شامی صاحب" سے کرایا تھا، جو "المبین" کی تالیف و اشاعت کے زمانے میں مسلم یونیورسٹی میں عربی کے معلم تھے اور اس خدمت میں شامی صاحب کی کتاب "[illegible]" تمام بندہ اپنے صرف سے چھپوادی تھی اور ان کا ارادہ یہ ترجمہ چھپوانے کا تھا مگر حالات نے مساعدت نہ کی اور مسودہ ان کے متروکہ سامان کے ساتھ ان کے وطن کے نذر ہو گیا۔ (محمد مقتدیٰ خان شروانی بحوالہ طبع دوم)

تقریظ بر المبین ●

—— استاذ العلماء مولانا مفتی عبداللطیف صاحب ——

پروفیسر جامعہ عثمانیہ حیدرآباد (دکن)

اس بارے میں پہلے سے اختلاف ہے کہ عربی میں آیا دوسری زبانوں کے الفاظ ہیں یا نہیں؟ ایک فریق کی رائے میں اس کا اثبات ہے۔ دلیل میں بعض الفاظوں کی دو زبانوں میں وحدت، اشتراک اور تناسب کو پیش کیا گیا ہے۔ علامہ طبری نے اپنی تفسیر کے مقدمہ میں دلیل مذکور کی کمزوری کو ظاہر کرتے ہوئے بتایا ہے کہ جو چیزیں معرض استدلال میں پیش کی گئی ہیں، وہ ہرگز اس لائق نہیں کہ ان سے احتجاج کیا جائے۔ بلکہ اس قسم کے الفاظ میں دونوں زبانوں کا اگر توافق تسلیم کیا جائے، تو حقیقت سے قریب تر ہوگا۔

قدما کا ایک گروہ صرف یہی خیال رکھتا تھا کہ عربی اگرچہ ایک مستقل زبان ہے، لیکن اس میں اگر عجمی الفاظ دخیل ہوئے ہوں، تو یہ ممکن ہے۔ مگر تحقیقات جدیدہ کی یہ طرفہ تر ستم ظریفی ہے کہ اس نے قریب قریب طور پر یہ ثابت کیا کہ عربی کو یہ حق ہی نہیں ہے کہ مستقل السنہ کے صف میں اس کو جگہ دی جائے۔ بلکہ وہ تو مسکین، عبری السنہ کی خوشہ چیں ہے اور اس کا ذاتی سرمایہ وہی ہے، جو غیر کے گھر سے جمع ہوا۔ **فیا للعجب من جرءۃ الجہل و الضلالۃ**

اس تحقیق مبالغہ آمیز سے [illegible] یورپ کو اسلام کے بعض مسلمہ مسائل پر حملہ مقصود تھا، جس کی تشریح کا یہ موقع نہیں۔

فاضل مولف [illegible] حقیقت شناس نظر نے جب اس بے مقداری کا احساس کیا، تو رگ ہاشمی اور غیرت دینی نے حرکت کی اور حمایت دین متین نے اصل حقیقت کے اظہار پر انھیں مجبور کیا اور ماشاء اللہ ترکی بہ ترکی جواب دیا، یعنی جس طرح سے تحقیقات جدیدہ نے دو قدم آگے بڑھ کر حملہ کیا تھا، بعینہ مولانا نے بھی اسی طرح ٹھیک رگ فاسد پر نشتر دیا۔

● - "المبین" پر مخالف و موافق متعدد مضامین 'معارف' میں شائع ہو چکے ہیں۔ اب اس بحث کو زیادہ طول دینا بے کار ہے، اس لیے ان بزرگوں کی تحریروں پر اس بحث کا خاتمہ کیا جاتا ہے۔ مدیر معارف

تناسب، وحدت اور اشتراک کو دلیل تسلیم کر کے اس امر کو ثابت کیا کرے ہے۔ یہی غلط در محض غلط ہے کہ عربی الفاظ کے واضعین نے عند الوضع الفاظ اور معنی میں ان خصوصیات اور تناسب اور صفات کا لحاظ کیا ہے، دوسری السنہ میں اس کا رواج بھی ہو اور اس امر کے ثابت کرنے میں فاضل مولف کا استقرا، استقصا، سے نازک اور لطیف نتائج کا استخراج اور نتائج سے قواعد اور ضوابط کے جانب رہبری؛ اس میں شک نہیں کہ یہ نہایت کٹھن اور دشوار راستہ ہے، جسے فاتحانہ طے کرنے کے لیے ذہانت کی طرف سے شاید ہی منتظر رہے تھے۔ فاضل مؤلف کو میں اس امر پر مبارک باد دیتا ہوں کہ وہ اپنے اس دعوے کے ثابت کرنے میں نہایت کامیاب ہوئے اور خود ان کی یہ کتاب اس کی کامیابی کی صداقت پر کافی روشنی ڈالتی ہے۔

خلاصہ یہ کہ یہ کتاب تحقیقات جدیدہ کے اغلوطات اور سفسطیات کا ازالہ ہے، مگر واقعہ یہ ہے کہ یہ ایک فن جدید کی بنیاد کا مستقل کتاب کی صورت میں نقش اول ہے۔

اس زمانہ میں جب کہ یورپ میں اغلوطات اور سفسطیات کی گرم بازاری ہے اور ہمارے نو تعلیم یافتہ یورپ کی ہر صدا پر "لبیک" کہنے کو حاضر ہیں، تو اس امر کی ضرورت اور سخت ضرورت ہے کہ نصاب تعلیم میں اس قسم کی کتابیں داخل کی جائیں۔ البتہ عربی پر عجمی لباس کی زیبائش کا فیصلہ فاضل محترم کی توجہ کا محتاج ہے۔

(ماہنامہ معارف اعظم گڑھ، جلد ۲۶، شمارہ ۴، جمادی الاولی ۱۳۴۹ھ/اکتوبر ۱۹۳۰ء)

* * *

تقریظ

استاذ العلماء مولانا سید شبیر علی صاحب——
پروفیسر جامعہ عثمانیہ حیدرآباد (دکن)

میں نے ''المبین'' کو دیکھا۔ میں نہیں کہہ سکتا کہ ان اہم اور لطیف مضامین اور اس دل فریب اور سحر آفریں اندازِ بیان سے کس قدر متاثر ہوا ہوں۔

اس جلیل القدر فاضل کی بلند پروازی، استقامتِ رائے، سلامت روی، طباعی اور قوتِ ممیزہ کو اس رسالہ نے منصۂ ظہور پر لا رکھا ہے۔ خصوصاً ساتواں باب مخصوص ''بے مثل مطالعہ صحیفۂ کائنات'' کہ اس سے میں تو چکا چوند میں آگیا۔ نہیں جانتا کہ اس کو سحر کہوں یا کرامات۔ میں آج تک کسی مضمون کے دیکھنے سے ایسا متاثر نہیں ہوا۔

میں بکمال وثوق یہ کہتا ہوں کہ ''المبین'' کے مطالعہ سے بہت سی بیش بہا معلومات کا اضافہ اور بہت سی غلط فہمیوں کا ازالہ ہوگا۔ اس کتاب کے سات باب ہیں۔ ہر باب میں مضمون کی بلندی اور بلندیٔ مضمون کے ساتھ دلیل کی مضبوطی، پھر بیان کی آسانی یہ ایسی خوبیاں ہیں، جن کا لطف بغیر مطالعہ کتاب حاصل ہو نہیں سکتا۔ اس لیے میں اس وقت علم دوست حضرات سے اس سے زیادہ عرض کرنا مناسب نہیں سمجھتا کہ ''المبین'' کا مطالعہ فرمائیں۔ ہاں دو باتوں کا اس ذیل میں بیان کرنا ضروری خیال کرتا ہوں:

''اول'' یہ کہ مصنف نے برہان و دلیل اور تائید و تقویت میں جو لطیف فرق ہے، اس کا ہر موقع استدلال پر کمال لطف و خوبی کے ساتھ لحاظ رکھا ہے۔ جن قضایا سے کسی بات کا یقین مقصود ہوتا ہے، انھیں برہان و دلیل کہا جاتا ہے اور جن قضایا سے ظن مدنظر ہوتا ہے، ان کو تائید و تقویت مادہ و خطاب کہتے ہیں۔

مخالف پہلو کا احتمال اور امکانِ عقلی یقین کے منافی ہوتا ہے، ظن کے منافی نہیں ہوتا، لیکن مخالف پہلو پر بھی کوئی تائید مساوی یا اس سے زیادہ قوی پیش نہ کی جائے۔

فنِ منطق میں دست گاہ رکھنے والا ''المبین'' کے برہان و تقویت کے فرق کو ہر موقع

استدلال پر نمایاں، دیکھ کر خاص لطف حاصل کرسکتا ہے۔

دوسری خوبی قابل بیان یہ ہے کہ "المبین" نے جن خیالات اور مذاہب کا ذکر کیا ہے، وہ موافق ہوں یا مخالف، اس خوبی اور وضاحت سے بیان کیا ہے کہ گویا یہ خیال "المبین" ہی کا خیال ہے، خصوصاً تجدد زمان کا مسئلہ اور اس کا رد، اور [illegible] صوفی کے اصل کا بیان اور اس کا جواب، ان مباحث کا مطالعہ فی الحقیقت بصیرت افروز انصاف کا نمونہ ہے۔ عموماً دیکھا گیا ہے کہ مخالف مذہب کو جواب کے وقت بعض حضرات تو زور مروڑ کر بدنما صورت میں پیش کرتے ہیں، برخلاف اس کے "المبین" نے حتی الامکان آراستہ کر کے دکھایا ہے، جو نہایت درست باری اور امانت داری کا نتیجہ ہے۔

میں وثوق کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ جو شخص فی الجملہ السنہ اور اس کے متعلقہ اصول کی اہمیت اور وقعت سے واقف ہوگا اور اس کی "المبین" تک رسائی ہوگی، وہ مشرقی ہو یا مغربی، مستشرق ہو یا اس کے اتباع میں سے ہو، [illegible] عربی کے افضل السنہ ہونے اور "المبین" کے بے مثل ہونے کا اعتراف کرے گا۔ اگر اس کے معلومات میں بقیہ مباحث اور اصول اور ان کا فلسفہ جن کو افادہ معانی الضمیر اور دلالت سے گہرا تعلق ہے اور جو کتب صرف ونحو، معانی، بیان اور اصول فقہ میں بیان کیے گئے ہیں، اضافہ کیا جائے، تو پھر اس علمی سرمایہ کا کیا ٹھکانا ہے۔ اس وقت اسی قدر لکھنا کافی سمجھتا ہوں۔ بشرط فرصت "المبین" پر تفصیلی تبصرہ کسی آئندہ وقت میں لکھوں گا۔

(ماہنامہ معارف، اعظم گڑھ جلد ۲۶، شمارہ ۴، جمادی الاولیٰ ۱۳۴۹ھ/اکتوبر ۱۹۳۰ء)

اِستدراک

''لجیین'' کے اس ایڈیشن میں خاص طور سے املائے الفاظ کا خیال رکھا گیا ہے تا کہ متن مطابق اصل رہے، بلکہ اصل میں جو کچھ کمی بیشی تھی، اسے دور کر دیا گیا ہے۔ اکثر ناشرین جب کوئی قدیم کتاب چھاپنے کا اہتمام کرتے ہیں، تو الفاظ کی املا کا یا تو لحاظ ہی نہیں کرتے یا اگر کرتے بھی ہیں تو ساتھ ایک یہ ستم بھی مستزاد کرتے ہیں کہ چلن کے تحت پرانے الفاظ کو جدیدیت کا لبادہ اوڑھا دیتے ہیں یا متروک اور نادر الاستعمال الفاظ کو بدل چھوڑتے ہیں اور ذکر تک نہیں کرتے کہ یہ تغیر و تبدل ان کی طرف سے ہے۔ اس سے اردو لسانیات میں ایک بڑا حادثہ پیش آتا ہے کہ اردو زبان کی تاریخ مرتب کرنے والوں کو سخت صعوبت اٹھانی پڑتی ہے اور بعید نہیں کہ وہ چوک بھی جائیں۔ علاوہ ازیں نقصان جو اردو زبان کو پہنچے گا، وہ یہ کہ کم مستعمل الفاظ متروک اور متروک الفاظ بالکل ہی متروک ہو جائیں گے۔ اگر کسی وجہ سے یہ تبدیلی ضروری ہو، تو کم از کم وضاحت ضروری ہے، جیسا کہ یہاں درج کیا جاتا ہے۔

اس جگہ ہم تین قسم کے الفاظ سے بحث کریں گے، لیکن اس سے پہلے مناسب ہے کہ وہ الفاظ درج کیے جائیں جن کا رسم الخط زمانہ بدل چکا ہے یا متروک ہیں اور وہ علیٰ حالہ باقی رکھے گئے ہیں

بھوکھا، تاگا، بوڑھاپا، بھونڈ ستا، منھ، لانبا، گدھا، بیٹھیں، گردوں، سیوں (جنوں)، جیوں جیوں، تیلی، تجھیا وغیرہ۔

1- یہ الفاظ جو اصل میں دو طرح لکھے گئے تھے۔ ان میں پہلی صورت مرجح ہے:

شے	**شے**
دونوں	دونو
	دو(ن، کھارنا)
پہنچنا [دونوں کے مشتقات]	پہونچنا
نے [موصوف، مضاف]	نے

(پیدا، گنجا، ستا، فزو، آرا)ئش	یش
بچا	بچّا
اشیا، اسما، علما، حکما، ادبا (وغیرہ)	اشیاء، علماء، قدماء
قائم، زائدہ	قایم، زایدہ، دایم
حقائق	حقایق
ہونٹ	ہونٹھ
ثلاثہ	ثلثہ
کہہ	کہ
رائگاں	رایگاں

۲- درج ذیل الفاظ اصل میں یوں تھے:

لیے، لئے: کیے؛ چاہیے: کھیے: ڈالیے: دکھیے، دیکھئے: چھوڑیے: دیجے، دیے: دیجیے، دیئے: کیجئے، کیجے: ہوجیے: لوئے: بیچیے: پوچھئے وغیرہ۔

انھیں یوں لکھا گیا ہے:

لیے: کیے: چاہیے: کھیے: ڈالیے: دکھیے: چھوڑیے: دیے: دیجیے: کیجیے: ہوجیے: لویے: کیجیے: پوچھیے وغیرہ۔

۳- انہیں/ انھیں کو دو مختلف مواقع کے لیے استعمال کیا گیا ہے:

انہیں	[اِن-ہی-ں]	(اسم اشارہ)
انھیں	[اُنھے-ں]	(اسم ضمیر)

جب کہ اصل میں صرف ''انھیں'' ہے۔

فائدہ: یہ بحث خاص ''انہیں'' سے متعلق ہے، لیکن کتاب کی باقیات میں بھی ''انہیں'' کے اسلوب کو برقرار رکھا گیا ہے۔

t t t

المبین

—محمد حنیف ندوی—

''المبین'' مولانا سلیمان اشرف مرحوم سابق صدر شعبہ علوم اسلامیہ، علی گڑھ کی معرکۃ الآرا تصنیف ہے۔ اس کا موضوع اُن تلبیسات و شکوک کا ازالہ ہے، جن کو "**فلسفة اللغة العربية**" کے مصنف جرجی زیدان نے عربی زبان کی اہمیت و وقار کو گزند پہنچانے کے لیے وضع کیا۔ اس کی حیثیت ایسے ادبی اور تحقیقی شاہ کار کی ہے، جس میں ایک طرف اگر زبان اور اسلوب کا اچھا خاصا ذخیرہ پایا جاتا ہے، تو دوسری طرف تحقیق و تفحص کی ایسی نادرہ کاری بھی جلوہ کناں ہے، جو علمی حلقوں سے خصوصی داد پانے کی مستحق ہے۔

عربی زبان وسعت اور اظہار و تبیین کی معجزانہ خوبیوں سے اس درجہ مالا مال ہے کہ دنیا کی کوئی زبان اس بارے میں اس کی نظیر پیش نہیں کر سکتی۔ اس کے الفاظ میں جو معنویت اور آہنگ و صوت کی مناسبتیں پائی بھی جاتی ہیں، وہ بھی صرف اسی کا مقدر ہے۔ اس میں مرصع اور جامع الفاظ سے لے کر اسلوب تک ہر شے منفرد و ممیز ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وحی و تنزیل کی تکمیل و اتمام کا جب وقت آیا، تو مشیت ایزدی نے اس زبان کو یہ فخر بخشا کہ اس کے ذریعے اسلام کے پیغام ہدایت التیام کو عام کیا جائے۔ لیکن اس کا کیا کیجیے کہ عربی زبان کی یہی خوبی نگاہ استشراق میں بری طرح کھٹکی، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ نام نہاد عربی دانوں میں اس پر انگلیاں اُٹھنے لگیں۔ کسی نے کہا کہ یہ اہل بادیہ کی زبان ہے، اس میں بھلا یہ استعداد کہاں کہ جدید لسانی تقاضوں کا ساتھ دے سکے۔ کسی نے یہ کہہ کر اس کی کم مائیگی پر اعتراض کیا کہ اس میں سوا مترادفات کی کثرت کے اور رکھا ہی کیا ہے اور جرجی زیدان نے یہ کہہ کر دل کی بھڑاس نکالی کہ عربی زبان صرف دو حرفوں سے ترکیب پذیر ہے اور یہ کہ اس میں بہت سے الفاظ دوسری زبانوں سے مستعار لیے گئے ہیں۔

مولانا سلیمان اشرف نے عربی زبان کے فضائل اور خوبیوں کو جس بلند لسانی سطح پر پیش کیا ہے اور تحقیق و تفحص کے جن موتیوں کو رولا اور ترتیب دیا ہے، اُس سے اس حسین و مکمل زبان کے بارے میں دو ہی منطقی نتیجے نکالے جا سکتے ہیں: ایک یہ کہ یا تو اس کی زلف و کاکل کو سنوارتے اور

چمکانے میں بڑی حد تک مشاطۂ قدرت کے دستِ ہنر پرور کا براہِ راست کرشمہ کار فرما ہے اور یا پھر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کچھ ماہر لسانیات نے سوچ سمجھ کر اس کے مزاج و نہج کو ترتیب دیا ہے۔

یہ کتاب سات ابواب پر مشتمل ہے۔

پہلے باب میں وضعِ الفاظ سے تعرض کیا گیا ہے۔ اس میں بتایا گیا ہے کہ آلۂ صوت کو جس جامعیت اور قوت و بلاغت کے ساتھ عربی زبان میں استعمال کیا گیا ہے، اُس کی مثال کسی عجمی زبان میں پائی نہیں جاتی۔ یہ باب اپنے دامن میں نہایت قیمتی مواد کو لیے ہوئے ہے۔

دوسرا باب مخارج و صفات و اعراب حروف سے متعلق ہے۔ اس میں اعراب و حرکات کا فلسفہ نہایت تحقیق و کاوش سے پیش کیا گیا ہے اور بیان کیا گیا ہے کہ اس کے حروف ترکیبی کا معنی و مفہوم سے گہرا تعلق ہے۔

تیسرے باب میں عربی الفاظ کی اس خصوصیت کو امثلہ و نظائر کی روشنی میں واضح کیا گیا ہے کہ ان کی ترکیب و امتزاج کی صورت میں جو معنویت اُبھرتی ہے، وہ کیا ہے اور کیوں کر دو حرف مل کر ایک مخصوص مفہوم کو جنم دیتے ہیں۔

چوتھے باب میں حروف کی خصوصیات کی تفصیلی بحث ہے۔ اس میں تدریجی زبان کے علمی بھرم کا پول کھولا گیا ہے اور ثابت کیا گیا ہے کہ لفظ "**قط**" ثنائی نہیں، ثلاثی ہے اور اس بارے میں اس نام نہاد مستشرق نے ایسی ٹھوکر کھائی ہے، جس کو اہلِ علم کبھی معاف نہیں کر سکتے۔

پانچواں باب کن نوادرِ علمی کا احاطہ کیے ہوئے ہے، ان کو مختصراً بیان کرنا مشکل ہے۔ اس کا تعلق زبان کے ارتقائی مراحل سے ہے۔

چھٹے باب میں اشتقاقِ صغیر و کبیر کی لطیف فنی بحث ہے۔ اس میں اس معجزانہ زبان کی اس خصوصیت کا ذکر ہے کہ اس میں الفاظ کی ترکیب و ساخت کچھ اس انداز کی ہے کہ اس کو جتنی ممکنہ صورتوں میں ڈھالا جائے، معنی کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوٹنے پاتا، مثلاً لفظ "**قمر**" کو لیجیے، جس کے معنی چاند کے ہیں۔ اُلٹ پھیر سے ممکنہ صورتیں یہ ہوں گی: ۱-**رقم**: اس کے معنی لکھنے کے ہیں۔ ۲-**مقر**: زہر کو کہتے ہیں۔ ۳-**رمق**: اس سے مراد تھوڑی سی جان ہے، جو باقی رہ گئی ہو۔ ٤-**قرم**: سردار کے معنوں میں ہے۔ ۵-**مرق**: شوربے کو کہتے ہیں۔ اشتقاقِ صغیر و کبیر پر متقدمین نے بھی اظہارِ خیال کیا ہے، لیکن جس تفصیل اور تحقیق سے مولانا مرحوم نے اس موضوع

پر لکھا ہے، اُس کی نظیر نہیں پائی جاتی۔

ساتویں باب میں عربی زبان کے اس کمال و اعجاز کا ذکر ہے کہ اس کے الفاظ صرف یہی نہیں کہ اپنے معنی و مفہوم کے ساتھ ہم آہنگ ہوتے ہیں، بلکہ اُن میں مفہوم و معنی کی حقیقت و فلسفہ پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ اس دعوے کے ثبوت میں مولانا نے جو دلائل پیش کیے ہیں، جن نظائر و امثال کا سہارا لیا ہے اور جس محنت و کاوش اور اجتہاد و استنباط سے کام لیا ہے، اس سے اُن کی عبقریت و عظمت علمی کا پتہ چلتا ہے۔

ہماری رائے میں یہ کتاب اپنے موضوع کی اہمیت، محتویات کی وسعت و تحقیق اور بلیغ تر ادبی اُسلوب کے لحاظ سے اس لائق ہے کہ عربی زبان سے لگاؤ رکھنے والا ہر شخص اس کا مطالعہ کرے۔

(ماہنامہ المعارف، لاہور اپریل ۱۹۸۲ء)